3 1761 07294332 7

BM
755
M6G4
Heft.1

PURCHASED FOR THE

University of Toronto Library

FROM THE

Joseph and Gertie Schwartz
Memorial Library Fund

FOR THE SUPPORT OF

Jewish Studies

Moses ben Maimon.

Studien

von

Dr. Abraham Geiger,
Rabbiner in Breslau.

Erstes Heft.

Herausgegeben von M. Breslauer.

Rosenberg,
L. J. Weigert & Comp.
in Breslau
bei A. Gosohorsky'sche Buchhandlung.
(L. J. Maske.)

LIBRARY
UNIVERSITY OF TORONTO

BM
755
M6 G4
Heft. 1

Vorwort.

Maimonides, als ein bedeutsamer Mittelpunkt der jüdischen Bildung, verdient die sorgsamste Behandlung; er bedarf ihrer aber auch noch, selbst nach den schönen Untersuchungen, welche Derenburg (in meiner Zeitschrift), Munk (in seinen verschiedenen Notices, namentlich in der über Josef b. Jehudah) und Carmoly (in den israelitischen Annalen) über ihn geliefert haben. Neue handschriftliche Entdeckungen besonders sind geeignet wichtige Resultate an den Tag zu bringen, und der innere Entwickelungsgang, wie ihn uns seine Schriften bieten, ist bis jetzt gegenüber dem Bibliographischen, welches allerdings zuvörderst in's Reine gebracht werden muß, in den Hintergrund getreten. Ohne nun dieses Moment zu vernachlässigen, habe ich besonders den Entwickelungsgang des großen Mannes in's Auge gefaßt. Das bis jetzt bereits in's Klare Gebrachte habe ich nur kurz berührt und den Leser nicht mit unnöthigen Verweisungen ermüdet, welche für den, der einen bloßen Einblick in dieses interessante Leben gewinnen will, ohne Werth sind, dem selbstständig Forschenden jedoch schon anderswo

bereit liegen. Hingegen bieten die Anmerkungen Studien, die, soweit mir bekannt, noch nirgends angestellt sind. — Das erste Heft, welches ich hiermit dem Publikum übergebe, führt dieses Leben eigentlich mehr durch die Zeit der Vorbereitung; die umfassendere Wirksamkeit ist Aufgabe eines zweiten Heftes, das bald folgen zu lassen meine Absicht ist.

G.

Breslau, 11. März 1830.

In außerordentlichen Zeiten glauben die Menschen, sich aus der Geschichte emporheben, von deren Einflusse befreien zu können und ein neues rein menschliches Leben zu beginnen; doch bald werden sie enttäuscht. Ist ja auch dieses rein menschliche Leben, dem sie sich hingeben wollen, nicht ein Leben in primitiver Unschuld der Bewußtlosigkeit, soll es ja vielmehr ein solches sein, welches mit allen, durch die Geschichte errungenen Ideen und geistigen Gütern erfüllt sei. Der Irrthum ist daher bei ihnen ebenso eine Verkennung der Geschichte, wie bei ihren entschiedenen Gegnern. Während diese die Macht der Geschichte in ihren ausgeprägten Gebilden und Einrichtungen anerkennen, aber die Berechtigung des geistigen Fortschritts leugnen möchten, so ehren die Andern diesen geschichtlichen Erwerb als einen hohen Schatz und ein rechtmäßiges Eigenthum, spotten aber der Formen, in welchen dieser Geist sichtbar geworden ist. Eigenthum der Geschichte aber ist Beides: der Gedanke, der auf die Zukunft, die Form und Einrichtung, welche auf die Vergangenheit weist; beide haben ihre Berechtigung und müssen in ihrem Rechte anerkannt werden, aber den zwischen ihnen vorhandenen Widerspruch zu lösen, ist die Aufgabe der weiteren geschichtlichen Entwickelung. Je klarer die geschichtliche Erkenntniß, desto leichter die Lösung. So werden wir immer wieder in jedem Gebiete auf das geschichtliche Studium hingewiesen, zumal in der Religion, wo die Umbildung auf dem Boden der stetigen Geistesentwickelung, der inneren Ueberzeugung vor sich geht, die durch äußere Macht weder erzwungen noch niedergedrückt werden kann. — Mit besonderer Vorliebe sehen wir daher auch im Judenthume, trotz der großen Abweichung, welche in ihm die Gegenwart von der Vergangenheit an den Tag bringt, die Studien sich geschichtlichen Betrachtungen zuwenden. Sind ja auch hier noch so viele Lücken auszufüllen, und ist ja eine richtige Erkenntniß des Entwickelungsganges in demselben noch so sehr durch den Umstand erschwert, daß uns noch immer so viele Mittelglieder fehlen.

Ein Mann, der schon bei seinen Lebzeiten und noch mehr nach seinem Tode die ungetheilteste Aufmerksamkeit auf sich zog, dem deßhalb auch die Forschungen mit vieler Emsigkeit sich zuwendeten, ist Moses ben Maimon; Schätzbares haben auch über ihn die beiden letzten Jahrzehnte, in welchen zuerst das Bewußtsein geschichtlicher Studien auf jüdischem Gebiete lebendig war, gebracht, sein Leben und sein Denken ist mehrfach beleuchtet worden. Und dennoch bleibt noch so Vieles auch bei ihm zu ergänzen und zu berichtigen, was die Gesammtauffassung bedeutend modificirt. Darum möge hier nach neuen Zeugnissen seines Geistes und nochmaliger Durchforschung der bekannten Denkmale ein neuer Abriß seines Wollens und Wirkens gegeben werden.

Moses ben Maimon[1]) oder Maimonides war der Endpunkt einer großen, reichen, geistigen Entwickelung unter den arabischen Juden, und seine einflußreiche Thätigkeit war durch Jahrhunderte von großen Männern vorbereitet. In Persien hatte der Gaon Saadias [2]), wohl nach Anleitung bereits vorangegangener karäischer Lehrer, schon um 933 die Versöhnung der Philosophie mit dem Judenthume angestrebt und mit weniger Tiefe, aber mit vielem Verstande Unbegreifliches, Widervernünftiges und Uebernatürliches umzudeuten versucht; er faßt die Fragen scharf und nach ihrem ganzen Umfange, aber freilich die Antworten sind ziemlich willkürlich. Das biblische Judenthum ist bei ihm eine Voraussetzung, die um so weniger einer Begründung bedarf, als alle die abweichenden Hauptreligionen (Islam und Christenthum) sowie die jüdischen Sekten (Karäer) auf ihr fußen; die Offenbarung ist ihm in der Form der strengsten Inspiration eine unbestrittene Thatsache, bei der ihm blos zu erklären bleibt, wie denn doch in der Bibel der Schriftsteller so oft in eigener Person, nicht aber als Werkzeug Gottes auftrete, so z. B. wenn der Psalmist Klagen und Bitten ausspreche, die wohl in seinem Munde, nicht aber als Aeußerungen des ihn begeisternden Gottes passend sind [3]). Im Allgemeinen hat daher Saadias nicht die Aufgabe übernommen, das Judenthum zu begründen und als ein systematisches Ganzes nachzuweisen, sondern nur es gegen ihm bekannte Angriffe und Schwierigkeiten zu vertheidigen. Der

Philosophie gegenüber sucht er bald die sinnliche Auffassung der biblischen Stellen abzuweisen und einen geistigen an deren Stelle zu setzen — wie z. B. in Betreff der reinen Geistigkeit Gottes — bald sucht er die jüdischen Annahmen gegen die Einwürfe sicher zu stellen, wie z. B. in Beziehung auf Weltschöpfung, Auferstehung und dergl. Dem Christenthume gegenüber nimmt er zur Abweisung seiner abweichenden Lehren, namentlich der Dreieinigkeit, Vernunftgründe für sich in Anspruch, weist die Nichtübereinstimmung zwischen dessen Lehre und der biblischen nach und erklärt die biblischen Stellen, welche dasselbe zu seinen Gunsten anführt; das letzte Verfahren hält er auch ein gegen den Islam und den Karäismus, dem er beweisen will, daß die thalmudischen Bestimmungen bereits in dem Bibelworte ausgesprochen sind[4]), und so ist der Kampf mehr ein exegetischer als ein philosophischer, wie denn seine Thätigkeit auch bei Weitem mehr dem ersteren als dem letzteren Gebiete angehört. Zu gleicher Zeit war auch in Nord-Afrika die Wissenschaft unter den Juden erblüht; Saadias selbst war von dort nach seinem Gaonssitze berufen worden. Außer den tüchtigen Sprachgelehrten Juda ben Koraisch[5]) und Dunasch ben Librat[6]), von denen ersterer eine allgemeine, auch philosophische Bildung besaß, letzterer mehr auf das Sprachgebiet sich beschränkte, in der grammatischen Erkenntniß zwar einen bedeutenden Fortschritt anbahnte, hingegen in Erklärung der Bibel das Eindringen philosophischer Umdeutungen entschieden abgewehrt zu haben scheint, ist es besonders Isaak ben Salomo Israeli[7]), der als Arzt, Philosoph und Mathematiker rühmlich bekannt, seine Thätigkeit auch auf das Judenthum übertrug, mit kühner Kritik spätere Zusätze im Pentateuche annahm und überhaupt seine philosophischen Ueberzeugungen auch in die Bibel hineintrug. — Auch in Spanien begann bereits damals jüdische Bildung und Wissenschaft zu erblühen und sie erfreute sich eines vornehmen Mäcens. Dieser, Chasdai ben Isaak ben Esra Schafrut, Leibarzt bei dem Chalifen Abdorrhaman III., auch von ihm bei politischen Angelegenheiten zu Rathe gezogen und sich seiner vollen Gunst erfreuend, verfolgte mit lebhafter Theilnahme alle jüdischen Interessen in der Nähe und in der Ferne, knüpfte einen Briefwechsel mit

dem jüdischen Könige des Chazarenreichs an, setzte sich mit Saadias' Sohne, Doßa, in Verbindung, unterstützte die Gelehrten, namentlich Nordafrika's, suchte andere nach Spanien zu ziehen, und, selbst in vielen Zweigen des Wissens wohl bewandert, förderte er die Arbeiten Anderer durch Freigebigkeit; doch dürfen wir auch nicht seinen stolzen Sinn verschweigen, der ihn gegen verdienstvolle Männer hart machte, wenn sie unglücklicher Weise sich seine Ungunst zugezogen hatten. Dieses Mißgeschick traf den damals bedeutendsten jüdischen Gelehrten Spaniens, Menachem ben Jakob Saruk, dessen sprachliche Arbeiten, wenn auch, aus Mangel an Vorarbeiten, von Zeitgenossen wie Dunasch und Späteren manchem gerechten Tadel ausgesetzt, von großer Bedeutung für die ganze weitere Entwickelung waren; das Mißwollen Chasdai's aber scheint ihn durch mehre freisinnige Ansichten, welche Dunasch, gleichfalls von Chasdai begünstigt, mit Strenge rügte, betroffen zu haben. Bald aber erstand in Spanien eine große Menge der tüchtigsten Sprachforscher, Dichter und Philosophen, und die Meisten vereinigten die Meisterschaft in verschiedenen Fächern in sich. Nennen wir nur einige Ausgezeichnetere unter der großen Anzahl. Da ist zuvörderst der vielseitig gebildete Jonah ben Ganach (Abulwalid), der Vater der gediegenen hebräischen Lexikographie. Ein zweiter ist der ernste Salomo ben Gabirol, der durch seine tiefreligiösen, oft schwermüthigen liturgischen Dichtungen in dem Herzen der Nachkommen stets ein dankbares Andenken sich erhalten, und der mit der frommen Empfindung die Klarheit und Tiefe des philosophischen Gedankens paarte; diese offenbart sich ebensowohl in seinen religiösen Dichtungen, wie namentlich in seinen selbstständigen philosophischen Schriften, in denen er zuerst in seinem Vaterlande als entschiedener Aristoteliker auftritt, und mit eigenthümlicher Kraft diese Ansichten verarbeitet, so daß er den Scholastikern, welche ihn unter dem Namen Avicebron kannten, als eine bedeutende Größe gilt, sowie er auch heute noch fast als der einzige originelle Denker in der arabischen philosophischen Schule erscheint, während er unter den Juden, welche kurz nach ihm lebten, sich als Philosoph keines großen Beifalls erfreute, ja sogar seine Rechtgläubigkeit in Zweifel gezogen wurde [8]), die Spä-

teren ihn aber nach dieser Seite hin gar nicht mehr kannten. Als Dichter glänzen nicht minder der gewandte Moses ben Esra und der innige Juda ben Samuel ha-Levi, beide aber waren auch als Philosophen von Bedeutung, und während der erstere sich in dem gewöhnlichen Geleise der Abstraktionen bewegte, war dieser durch seine Gemüthstiefe, die seiner Spekulation einen mystischen Anflug gab, vollkommen geeignet, ein Anknüpfungspunkt für eine wahrhaft frisch belebende reformatorische Thätigkeit innerhalb des Judenthumes zu werden, wäre die Zeit fähig gewesen, das Denken mit dem vollen Gehalte des Gemüthslebens zu erfüllen, ohne ihm seine Klarheit zu entziehen und es unter den trüben Mysticismus zu knechten. Allein schon ward die Kraft erdrückt durch die einbrechenden Leiden, und es konnte nur entweder die bisherige philosophische Spekulation auf dem bisherigen Wege eine Zeit lang weiter verfolgt werden, oder man ergab sich einem schwärmerischen Hinbrüten; das Erste that Abraham ben Meir aben[9]) Esra, der vielwandernde, geistreiche und höchst vielseitige Sprachforscher, Exeget und Philosoph, das Letztere überwucherte bald alle besseren Köpfe in der Kabbalah.

Unterdessen nahm nämlich die jugendliche, frische Kraft des Islam ab, das Reich desselben zersplitterte sich in viele Staaten, der großartige, die Wissenschaft begünstigende, die Verschiedenheit der Glaubensmeinungen duldende Sinn der weithinherrschenden Chalifen schwand, die kleinen machtlosen Staaten waren in innerer Auflösung begriffen, die nothwendige Folge der Kleinstaaterei, die Engherzigkeit, feind der Wissenschaft und der reichen Entfaltung der menschlichen Kräfte nach ihrer verschiedenartigen Begabung. gewann die Herrschaft. Die Staaten konnten nicht mehr auf ihrem eigenen Schwerpunkte ruhen, die Idee des islamitischen Staates machte sich durch die Almohaden, eine eifervolle Sekte, geltend. Der Staat sollte nicht mehr durch die vielseitige Bildung, durch die Befruchtung aller vorhandenen Kräfte seine Macht behaupten und eine Gesinnung seiner Einwohner erzeugen, sondern er sollte von einer fertigen Ansicht getragen werden, in einem unabänderlichen Glaubenssysteme seine Grundlage haben und daher zu diesem alle Einwohner anhalten. Unter den Streichen dieser neuen

Staatsweisheit, einer Frucht der innern Haltlosigkeit und des Mißtrauens gegen die Macht der Wahrheit, mußte die freie Forschung, die Philosophie, erliegen, und die abweichenden Glaubensgesellschaften unterlagen schweren Verfolgungen. Zuerst drang diese Idee in Nordafrika, dem sogenannten Abendlande, Magreb, durch. Mit der Einnahme Marokko's durch die Almohaden im J. 1146 begann dieses System dort zu herrschen. In allen Städten, welche seit dieser Zeit von denselben erobert wurden, folgte alsbald der Befehl gegen Juden und Christen, entweder den Islam anzunehmen oder auszuwandern; wer dem Befehle nicht gehorchte, wurde hingerichtet. Wenige unter den Juden, wie der Sohn des geachteten Thalmudisten und Dichters, Juda Samuel Abbas, der gleichfalls Samuel hieß, wurden Apostaten und kämpften nach Art dieser Leute mit Spott und Hohn gegen den väterlichen Glauben [10]; die Meisten faßten den Entschluß zur Auswanderung, konnten ihn jedoch nicht so rasch ausführen. Sie bequemten sich demnach äußerlich dem Islam an, mußten sich der öffentlichen Ausübung ihrer religiösen Gebräuche enthalten; da man sich jedoch von Seiten des Staates damit begnügte und noch nicht zur Vollendung des Systems in einer die Häuser und die Gedanken durchforschenden Inquisition gelangt war, so blieben die jüdischen Gemeinden in ihrer bisherigen Stellung, nur daß sie sich äußerlich nicht bemerklich machen durften, ja den Schein des Islam annehmen mußten. Zur Erhaltung ihrer abgesonderten Selbstständigkeit trug übrigens das Mißtrauen der Herrscher gegen die scheinbar Uebergetretenen bei; während man sie duldete, ihres Unglaubens nicht sicher, belegte man sie doch mit äußeren Abzeichen und hielt sie von der Vermischung mit den geborenen Moslemen fern. Der Einfluß der Almohaden ward auch bald in Spanien herrschend. Der Kampf um die Alleinherrschaft, welchen dort der Islam mit dem Christenthume führte, wurde allmälig immer mehr zu Gunsten des letzteren entschieden, und die Almohaden, zum Schutze des Islam herbeigerufen, faßten mit der Eroberung Cordova's im J. 1148 daselbst festen Fuß. Der strenge und finstere Glaubenseifer, der durch den Kampf bereits geweckt wurde, erhielt durch diese neueren Ankömmlinge weitere Nahrung, und so fanden die in Nordafrika eingeführten harten Maßregeln auch hier Geltung. Viele

Juden fanden auch hier ihren Tod, unter ihnen der bekannte Geschichtschreiber Abraham ben David ha-Levi im J. 1180, Viele wanderten nach christlichen Ländern, entweder nach den nördlichen Theilen Spaniens, wo das Christenthum sich erhielt, oder, weil sie sich auch dort nicht sicher genug hielten, nach der damals einer hohen Bildung sich erfreuenden und in Kämpfen um freiere religiöse Ansichten sich bewegenden Provence. Zu ihnen gehören unter Andern die Zierden der Provence, die Familien Kimchi und Thibbon. Andere führten ein unstetes Wanderleben wie Aben Esra, und wieder Andere, die in der arabischen Bildung zu fest wurzelten, suchten erst von Spanien nach Nordafrika und von dort nach Asien oder Aegypten zu entkommen, wo eine freiere Richtung herrschte.

Unter diesen Umständen lebte Maimon ben Josef in Cordova. Er war ein Schüler des berühmten Thalmudisten Josef ha-Levi aben Migasch [11]), welcher der hohen Schule in Lucena bis zu seinem Tode (1141) vorstand, und ward, wie seine Vorfahren, Rabbi in seiner Vaterstadt, zugleich aber auch Kenner der Wissenschaften, in welchen er auch schriftstellerisch durch einen Commentar zu Alfergani's Astronomie auftrat. Noch waren die Verfolgungen nicht eingetreten als ihm ein Sohn geboren wurde, den er Moses nannte. Am 30. März 1135, welcher damals auf einen Sabbath und auf den Rüsttag des Peßachfestes traf, kurz nach 1 Uhr Mittags, erblickte dieser das Licht der Welt; daß wir über seine Geburtszeit ein so bestimmtes Datum besitzen, eine Erscheinung, welche in der Geschichte der Juden fast allein steht, beweist schon, welch eine Bedeutung Mit- und Nachwelt an sein Auftreten knüpften. Still und ruhig wuchs Moses im Vaterhause heran und genoß er, soviel wir wissen, nur den Unterricht seines Vaters, der ihn nicht nur im Thalmud, sondern auch in den Wissenschaften genügend zu einem gründlichen Selbststudium vorbereitete. Die damals reiche arabisch-philosophische Literatur, die bedeutendsten astronomischen, überhaupt mathematischen, naturwissenschaftlichen und medicinischen Werke studirte er mit emsigem Fleiße, so daß er auch den Beruf des praktischen Arztes zu übernehmen vermochte und sich später in demselben auszeichnete. Diese Vertrautheit mit der ganzen damaligen

Literatur giebt sich in allen seinen Werken kund, wenn er auch, als systematischer Denker, der nicht referirend und nicht verschiedenartige Meinungen an einander reihend sich verhält, wenige Werke außer den bedeutendsten anführt, unter ihnen namentlich nicht selten die Werke des verehrten Aristoteles und seiner wichtigsten Erklärer. Natürlich blieben ihm auch die Werke jüdischer Schriftsteller auf thalmudischem und wissenschaftlichem Gebiete nicht fremd. Auf dem ersteren sind ihm zwar zunächst Führer seines Vaters Lehrer, Josef he-Levi und dessen Vorgänger und Lehrer, Isaak ben Jakob Alfasi, und sein Hauptwerk in diesem Fache nennt auch diese blos mit dem allgemeinen Namen: „meine Lehrer;" jedoch sowohl diese als viele andere Autoritäten der spanischen Schule, Saadias, Hai ben Scherira Gaon, Chefez ben Jazliach, Nissim ben Jakob, Chananel ben Chuschiel, Chanoch ben Moses u. A. werden von ihm in dem Commentare zur Mischnah und in seinen Gutachten zuweilen angeführt. Die berühmten Vorgänger in christlichen Ländern kannte er nicht, weder die großen Lehrer der nordfranzösischen Schule, einen Salomo ben Isaak (Raschi), dessen Enkel Samuel ben Meir (Raschbam) und Jakob ben Meir (Tham) u. A. noch die alter gelehrter Tradition sich erfreuenden Italiener, unter ihnen auch nicht Nathan ben Jechiel, aus Rom [12]), der 1101 bereits sein höchst verdienstliches thalmudisch-midraschisch-thargumisches Wörterbuch 'Arukh vollendete. Nicht minder war er mit den wissenschaftlichen Werken der jüdischen Gelehrten bekannt, wenn er dieselben auch kaum nennt. Daß er ein guter Kenner der hebräischen Sprache war, zeigen seine Arbeiten über die Mischnah, obgleich ihm die Kenntniß der Sprache nur ein Mittel war zu philosophischer Bibelerklärung und er auch keinen Anstand nimmt, dieser zu Liebe der Sprache Gewalt anzuthun. Er selbst schrieb einen gewandten hebräischen Styl, sowohl den einfachen prosaischen, den er als allein angemessen zur Belehrung, wie auch zur schriftlichen Unterhaltung betrachtete, als auch den in höherem Schwunge getragenen poetischen, dessen man sich damals so gerne in Briefen bediente Auch er verfaßte daher solche künstliche Briefe, wo es die Gelegenheit mit sich brachte, benützte Sprüche ihm vorangegangener berühmter Dichter [13]), und schrieb

selbst einige poetische liturgische Stücke. Doch hielt er von den liturgischen Poesien ihrem Inhalte und ihrer Form nach sehr wenig, und die Poesie wie die Kunst im Ganzen ist seiner abstrakten Richtung nicht entsprechend [14]). Vorzüglich ist ihm das Tändelnde und Schlüpfrige in den damaligen arabischen Dichtungen, dem auch die besten und frömmsten jüdischen Dichter nicht ausweichen, zuwider, gerade so wie ihm die damalige arabische Geschichtschreibung mit ihren Anekdoten und Fabeln als werthlos erscheint [15]). Auf die streng philosophischen Werke seiner jüdischen Landsleute scheint er gleichfalls sehr geringen Werth gelegt zu haben, und selbst der Aristoteliker Gabirol erfreut sich keiner Beachtung bei ihm, wenn er auch die gesunde Anschauungsweise seiner „andalusischen Brüder" im Allgemeinen achtete. Nur die philosophisch-exegetischen Schriften Aben Esra's stellt er hoch, indem er sie seinem Sohne Abraham ernstlich empfiehlt und sein Bedauern ausspricht, daß sie ihm bei der Ausarbeitung seiner Werke nicht hinlänglich bekannt waren.

In Mitten dieser stillen ernsten Vorbereitung unseres Moses traf das große Ereigniß ein, welches die jüdische Gemeinde in Cordova so tief beugte. Maimon konnte sich mit seiner Familie nicht so rasch dem Drucke und der Verfolgung durch die Flucht entziehen, er mußte eine längere Zeit ausharren und sich dem Schein-Uebertritte fügen. Maimonides hat dieser unglücklichen Thatsache kein Hehl, und warum sollte er ein zu seiner Zeit allbekanntes Ereigniß, das eine große Anzahl frommer Gemeinden betroffen, verhüllen wollen? Nicht gewohnt, blos Geschichtliches zu erzählen, erwähnt er allerdings in seinen Hauptwerken nichts davon, aber dennoch hat sich eine Notiz von ihm erhalten, in welcher er den Tag, an welchem er diesen Gegenden entkam, einen sichern Boden betrat und dadurch vom „Religionsdrucke (שמד)" gerettet ward, zum ewigen Festtage für sich und die Seinigen einsetzt, und sein Vertheidigungsschreiben, welches wir noch später besprechen werden, bestätigt uns die Richtigkeit der Thatsache, und giebt die näheren Umstände an, unter welchen die zum Scheine Uebergetretenen lebten, und zugleich den Standpunkt, von welchem aus Maimon. diese Noth beurtheilt. Sie mußten ihren Uebertritt durch das Bekenntniß, daß Mohammed von Gott abgesandt und wahrer

Prophet sei, beglaubigen, nämlich durch die bekannte arabische Formel: „Es giebt keinen Gott als Allah, und Mohammed ist sein Abgesandter;“ sie mußten zuweilen die Moscheen besuchen, durften einen eignen Gottesdienst aber öffentlich durchaus nicht abhalten, sowie überhaupt den jüdischen religiösen Satzungen öffentlich keine Folge geben. Sie kamen dadurch natürlich häufig in die Nothwendigkeit, den jüdischen Geboten öffentlich geradezu zuwider zu handeln, und sie begnügten sich damit, insgeheim mit aller Gewissenhaftigkeit ihrem Gesetze treu zu leben. — Diese traurige Aenderung im äußeren Leben der Familie Maimon gab jedoch der innern Entwickelung des Sohnes keine andere Richtung. Mit unausgesetztem Fleiße verfolgte er seine thalmudischen und wissenschaftlichen Studien. Schon in seinem 23. Jahre (1158) sehen wir ihn daher auch schriftstellerisch thätig, eine handschriftlich gebliebene Schrift astronomischen Inhaltes mit Beziehung auf das Judenthum, nämlich über wissenschaftliche Begründung und praktische Feststellung des jüdischen Kalenders verfaßte er in diesem Jahre, und gewiß hatte er auch um diese Zeit bereits eine größere streng thalmudische Arbeit, nämlich einen arabischen Commentar zu denjenigen Gemara-Traktaten, deren Inhalt noch gesetzliche Anwendung hat, und ebenso einen Auszug aus den praktischen Resultaten der jerusalemischen Gemara zu liefern begonnen, eine Arbeit, auf welche er sich in einem andern Werke, dem Mischnah-Commentar, der in demselben Jahre begonnen, aber erst später beendigt worden, bezieht. Diese thalmudische Jugendarbeit, die gewissermaßen als eine Vorstudie zu seinen späteren Werken zu betrachten ist, war schon, weil unübersetzt geblieben, in früher Zeit wenig verbreitet, nur von einigen Traktaten sprechen noch Gelehrte, welche im 16. Jahrhunderte in Aegypten lebten und des Arabischen kundig waren, und bis in die neuere Zeit hat sich, soviel man weiß, blos ein Theil, der Commentar zu Rosch ha-Schanah, der, weil wissenschaftliche, astronomische Ausführungen enthaltend, wohl häufiger abgeschrieben wurde, erhalten [16]).

Unterdessen wurde jedoch für Maimon und seine Familie der Aufenthalt in Cordova je länger, je unerträglicher, und sie dachten nun ernstlich, das geliebte Vaterland, an dem Spanien's Juden so innig hingen und das sie auch in

der Ferne nie vergaßen, zu verlassen und eine andere Heimath aufzusuchen. Nur wo arabische Bildung die Geister erfüllte, fühlten sie sich wohl; Frankreich's Gelehrte und deren Sitten waren unserm Maimonides zuwider, wenn er auch ihr thalmudisches Wissen achtete, wie er Dies später in einem Schreiben an seinen Sohn Abraham deutlich sagt, und selbst der Provence traute er nicht viel zu, wie er denn seinem Uebersetzer Samuel Thibbon seine Verwunderung darüber ausdrückt, daß unter den Nichtarabern ein solch tüchtiger Mann sich fände. Darum zogen sie es vor, zuerst nach dem Magreb, den Barbareskenstaaten, auszuwandern, wo sie sich zwar gleichem Drucke zu fügen hatten, wo ihnen jedoch die Aussicht leichter sich darbot, zu Schiffe Gegenden zu erreichen, die ihnen eine freie Religionsübung gestatteten. Schon im J. 1159 oder im folgenden Jahre begegnen wir ihnen daher in Fez. Dort scheint auch Moses (vielleicht in Verbindung mit seinem Vater) um diese Zeit sein Vertheidigungsschreiben wegen des scheinbaren Abfalls vom Glauben geschrieben zu haben [17]).

Einer seiner Zeitgenossen nämlich richtete an einen Gelehrten, welcher der Religionsverfolgung nicht unterlag, die Frage, wie man sich bei derselben zu benehmen habe, ob man, um sein Leben zu retten, das Bekenntniß von Mohammed's Sendung und wahrem Prophetenthume ablegen oder ob man, selbst auf die Gefahr hin den Tod zu leiden, dieses Bekenntniß verweigern solle, da es mit der Verpflichtung auf die mosaische Lehre im Widerspruche steht und zum Aufgeben aller Gebote führt. Der Angefragte, — der uns ebensowenig wie der Frager näher bezeichnet ist — behauptet nun, daß wer dieses Bekenntniß ablege, ein entschiedener Gottesleugner sei, daß er, sobald er dieses ausgesprochen, mag er auch insgeheim allen Geboten mit Strenge nachkommen, als Jude nicht mehr zu betrachten sei, daß ein Solcher, obgleich nur dem Zwange weichend, sobald er in die Moschee gehe, wenn er auch nur scheinbar dort bete, in Wahrheit aber gar Nichts ausspreche, dann von einem Gebete, das er zu Hause verrichte, kein Heil zu erwarten habe, vielmehr dieses Gebet seine Sünde nur vergrößere, kurz ein solcher Mensch sei ein Bösewicht und untauglich zur Ablegung irgend eines Zeugnisses. Seien ja selbst Ungläubige und Christen darin einverstanden,

daß man eher den Tod erleiden müsse, ehe man das islamitische Bekenntniß abzulegen sich zwingen lasse [18]; wie viel mehr müßten die Israeliten solchem Geschicke sich muthig fügen! Der Islam sei allerdings ein Götzendienst, denn in Mekka verehrten sie einen Götzen [19], Mohammed sei ein grausamer Feind der Juden gewesen und habe 24,000 derselben hingeschlachtet. Diese seine Behauptungen belegte der Angefragte mit mannichfachen Stellen aus dem Thalmud und machte dabei, wie es scheint, auch allerlei Digressionen. Moses mußte sich, in dem Bewußtsein, wie Vieles er seinem Glauben zu opfern im Begriffe stehe, wie er kein Mittel scheue, um dem Zwange zu entrinnen, durch ein solch hartes Urtheil tief gekränkt fühlen; er begriff es, wie ein Mißgeschick, das ganze Gegenden und große Gemeinden betroffen, nicht mit so engem Maßstabe gemessen werden dürfe, wie die übermäßige Strenge das Unheil nur vergrößere, indem es den Gemeinden das sichere Bewußtsein ihres Judenthums raube und sie erst recht dem Abfalle in die Arme führe. Hätten die Schmähungen, sagt er, blos mich betroffen, ja wären sie noch in erhöhtem Maaße über mich allein ergangen, ich hätte mich nicht verletzt gefühlt, ich hätte keine Vertheidigung unternommen, keine Stütze gesucht, ich hätte gesprochen: mögen wir liegen in unserer Beschämung, mag die Schande uns bedecken, denn wie auch die Vorfahren, so habe auch ich gegen Gott gesündigt, ich hätte den Angreifer hoch geehrt und seine Absicht als eine löbliche bezeichnet, weiß ich ja, wie unbedeutend ich bin, wie ich vor Gott freyle, nicht minder als die Vorfahren. Nun er aber Schmach wirft gegen ganze Gemeinden, sie sämmtlich zu Sündern und des Zeugnisses Unfähigen macht, ihr Gebet einen Greuel nennt, ihnen die Nichtjuden zum Muster vorführt, da darf ich nicht schweigen. Denn was einmal in einem Buche geschrieben ist, das verbreitet sich unter den Menschen und gewinnt Viele für sich, und die vielen falschen Ansichten verdanken ihre Ausbreitung lediglich dem Umstande, daß sie irgendwo niedergeschrieben sind. Da besorgte ich nun, die vielen unter dem Drucke Lebenden, zu welchen diese Anklage dringen mag, könnten in ihrem Gewissen beunruhigt werden, ja in dem Glauben, sie seien wirklich gänzlich von Gott abgefallen, könnten sie sich zu der Ansicht verleiten lassen, ihr

Gebet und ihre sonstige Ausübung der Gebote seien keine gottgefälligen Werke, und sie würden dadurch zur Vernachlässigung selbst der religiösen Pflichten veranlaßt werden, die sie auch im Drucke zu erfüllen im Stande seien. Und darum muß ich die Irrthümer des Mannes aufdecken. —

Der Charakter dieser Beantwortung ist im Ganzen derselbe, wie wir ihn auch bei spätern anderweitigen Vertheidigungsschriften des Maimonides finden. Ein Mann des geschlossenen Systems, fühlt er sich unbehaglich, auf ein Einzelnes, das losgerissen vom Ganzen erörtert werden soll, einzugehn; seine Kraft besteht nicht darin, durch eingehende Kritik der Einzelnheiten zum leitenden Gedanken sich zu erheben und dadurch auch unversehens den Leser mit auf seinen Standpunkt zu führen, sondern die Einzelnheit soll sich ihm aus dem fertigen System ergeben. Muß er nun doch das mühsame Geschäft übernehmen, so trägt er, mehr auf den vulgären Standpunkt, für den er die Vertheidigung nöthig hat, sich versetzend, zusammen, was sich ihm zu Gunsten seines Zweckes darbietet, liebt es dann aber, von der Kritik auf sein eigentliches Gebiet der dogmatischen Belehrung überzugehen. Wir werden daher durch den Inhalt seiner Schutzschriften niemals ganz befriedigt, sie lassen in uns die Empfindung zurück, als habe der Verfasser uns nicht seine volle Meinung gesagt. Auch der Ton ist meist darin weder der der sittlichen Entrüstung, welche straft und strenge ist im Kampfe für die Wahrheit, noch der der höhern Ruhe, welche sich erhaben über dem Angriffe fühlt und milde verweist, sondern der der Unbehaglichkeit, welche zwischen beiden schwankt, aber keines von beiden ganz ist. Besonders in der in Rede stehenden Schrift macht sich dieser Ton bemerklich; er bezeichnet den Angreifer bald ironisch als einen klaren Kopf, einen Frommen, Klugen und Gelehrten, bald geradezu als einen Querkopf, einen eitlen Schwätzer, einen Sünder gegen Gott und Israel. Er habe, behauptet er, nicht achtend der hohen Gabe der Rede, welche durch verständige Benützung gewürdigt werden müsse, ein Langes und ein Breites ohne Sinn gesprochen. Ihm sei der nothgedrungen Sündigende gleich dem, welcher es freiwillig und aus bösem Herzen thue, und sein hartes Urtheil sei verwerflich. Die Israeliten seien, bevor sie aus Aegypten gezogen,

in Sünde versunken gewesen, sie hätten, mit Ausnahme des Stammes Levi, nicht die Beschneidung vollzogen, seien der Buhlerei ergeben gewesen, und dennoch sei Moses, als er ihre Gläubigkeit in Zweifel gestellt, bestraft worden. Desgleichen hätten sie zur Zeit des Elias, mit geringen Ausnahmen, dem Götzendienste gehuldigt, und dennoch als dieser gegen sie als Eiferer auftrat, habe Gott es ihm verwiesen. Zu Jesaias' Zeiten seien viele Götzendiener, Mörder, Verächter Gottes und der Religion gewesen, und dennoch sei dessen Anklage nur mit seinem Tode durch Manasse gesühnt worden. Selbst der Engel, welcher wider Josua ben Jozadak aufgetreten, weil seine Söhne nicht religiös ebenbürtige Frauen geheirathet, sei von Gott strenge abgewiesen worden. Wenn nun die großen Männer Israels, ja Engel bestraft worden, weil sie Israel herabgesetzt, wie dürfe ein so geringfügiger Mensch es wagen, mit Leichtfertigkeit gegen ganze Gemeinden mit ihren Gelehrten solche Anklagen zu schleudern. Nun seien aber diese wahrlich nicht aus eitler Lust vom religiösen Gesetze gewichen, sondern wegen des Schwertes, das über ihnen schwebe, während sie im Innern Gott verehren und im Verborgenen seine Gebote hüten. Habe nicht R. Meir scheinbar verbotene Speisen genossen, um sich zu verleugnen, nicht R. Elieser durch ein zweideutiges Wort, das seine Verfolger als einen Beweis seines Unglaubens, der noch schlimmer ist als Götzendienst, betrachteten, sein Leben gerettet? In der heutigen Verfolgung verlange man aber nicht den äußern Schein von Götzendienst, sondern blos einen mündlichen Ausspruch, von dem noch dazu Alle wüßten, daß man blos den Herrscher täusche, daß das Bekenntniß nicht ernstlich gemeint sei. Zur Zeit Nebukadnezar's haben alle Juden, mit Ausnahme des Chananiah, Misael und Asariah, Götzen gedient, sie seien aber deshalb nie Sünder genannt worden; unter den Syrern waren sie bei der Ausübung eines jeden Gebotes bedroht, und in dem Gebete des Weihefestes, das zur Erinnerung daran eingesetzt worden, werden sie trotzdem Fromme genannt! Was wolle daher das bedeuten, was der Schwätzer zusammenstopple; hat man etwa eine Aufzählung aller Gesetze von ihm verlangt? Die Moslems hätten einen Götzen in Mekka? Nun, ist er denn angefragt worden, ob man die Wallfahrt dorthin unternehmen solle? Mohammed habe 24000

Juden umgebracht? Hat ihn etwa Jemand gefragt, ob Mohammed der ewigen Seligkeit theilhaft werde? — Noch trauriger sei jedoch die Behauptung, daß alle religiösen Verrichtungen in solchem Scheinabfalle keiner Belohnung sich zu erfreuen hätten, vielmehr neue Sünden seien. Ahab, Eglon, Nebukadnezar, Esau erhalten für eine geringfügige gottgefällige Handlung ihren Lohn, und diese frommen, nur dem Zwange weichenden Israeliten sollten auch in ihren guten Werken von Gott verworfen sein?

Diesen vagen Behauptungen gegenüber wolle er nur fünf Punkte erörtern. Erstens sei zwischen den Geboten zu unterscheiden. Drei Dinge, und zwar Götzendienst, Blutschande und Mord dürften unter keinen Umständen begangen werden, vielmehr müsse man eher den Tod erleiden als zu ihnen sich zwingen lassen. Hingegen alle andern Gebote dürfen, wenn der Zwang blos zur Befriedigung einer unwürdigen Lust geübt werde, unter allen Umständen verletzt werden, wenn man mit dem Tode bedroht werde; habe der Zwang jedoch gerade die Absicht, den Juden zur Uebertretung seiner Religion zu nöthigen, so sei diese Uebertretung unter allen Umständen verboten, wenn es eine Zeit allgemeiner Religionsverfolgung sei, betreffe aber der Zwang blos den Einzelnen, so dürfe diese Uebertretung zwar auch nicht öffentlich, d. h. in Gegenwart von zehn Israeliten, geübt werden, aber wohl wenn diese Oeffentlichkeit nicht Statt finde, sobald die Todesgefahr drohe. Zweitens: unter Religionsverachtung (Entweihung des göttlichen Namens) sei zu verstehn, wenn Jemand eine Sünde nicht aus Sinnlichkeit, sondern aus Geringschätzung der Religion begehe oder auch wenn er in seinen menschlichen Beziehungen so fahrlässig sei, daß er in übeln Leumund komme, gesetzt auch er sei in der That unschuldig, und in diesem letztern Punkte habe besonders der Gelehrte strenge auf sich zu achten, damit er keinen Anlaß zu einem Tadel gebe, der dadurch auch auf die Religion falle. Drittens habe der, welcher in den angegebenen Fällen der Vorschrift, lieber den Tod zu erleiden als dem Zwange nachzugeben, zuwider handle, allerdings nicht gut gehandelt, aber eine bestimmte Strafe sei keineswegs darauf gesetzt, und ein jüdischer Gerichtshof habe nicht das Recht dagegen einzuschreiten. Viertens unterscheide sich jedoch die gegen-

wärtige Religionsverfolgung wesentlich von früheren, da bei ihr zu keiner Handlung, sondern lediglich zu einem Ausspruche, den man noch dazu als einen nicht ernstlich gemeinten kenne, gezwungen werde. Mag daher immerhin der, welcher auch solchem Zwange sich nicht fügen und eher den Tod erleiden will, als ein überzeugungstreuer Mann gepriesen werden; wer jedoch die Anfrage stellt, ob er das Bekenntniß ablegen oder den Tod erleiden solle, dem müssen wir sagen: dem Tode mußt Du trotzen, wenn es Handlungen gilt, dem abverlangten Worte jedoch genüge, so lange Du nicht auswandern kannst, bis dahin übe des Guten, was Du zu thun vermagst, und wenn Du auch Manches zu übertreten genöthigt sein solltest, so darf Dir doch auch das Kleinste nicht als unbedeutend erscheinen, dann jedes Gebot hat seinen selbstständigen Werth „Der Entschluß, den ich mir, Freunden und Anfragenden empfehle, ist demnach, diese Gegenden zu verlassen und sich nach einem Orte zu wenden, wo man seine Religion ohne Verfolgung beobachten kann, keine Rücksicht auf Gefahren, auf Haus und Kinder darf von der Ausführung dieses Entschlusses abhalten; die göttliche Lehre steht dem Einsichtigen höher denn alle Zufälligkeiten, diese vergehn und jene besteht." Selbst bei zwei Gegenden, die beide von Juden bewohnt werden, deren eine aber frömmere und wohlgesittetere Einwohner einschließt als die andere, ist es Pflicht, diese zu verlassen und jene aufzusuchen, wie viel mehr wenn eine Gefährdung der Glaubensfreiheit von Nichtjuden verhängt wird. Ist jedoch gar die Verfolgung der Art, daß die Dränger verlangen, ihre Gebräuche nachzumachen, dann ziehe man alsbald weg, verlasse allen Besitz und wandere Tag und Nacht nach einem freien Orte; ist ja die Welt groß und weit! Die Entschuldigung mit der Rücksicht auf Haus und Kinder kann nicht genügen: wer am Orte des Religionszwanges bleibt, wird fast ein muthwilliger Religionsverächter. Da bereden sich Einige, sie harrten aus, bis der Messias nach dem Magreb komme, mit diesem wollten sie dann nach Jerusalem ziehen. Eitle Vorspiegelungen! Wann der Messias kommen werde, sei nicht bestimmt, von seinem Erscheinen hange die Verpflichtung zur Erfüllung der Gebote nicht ab, die Pflicht bleibe immer, lasse uns Gott dann den Messias erschauen,

so sei dies gar gut, geschehe es nicht, nun so sei der Lohn des Guten doch immer sicher. Ein Dahingehenlassen, bis der Messias erscheinen werde, ist Verachtung der Vernunft und des Glaubens. Fünftens habe man sich selbst, so lange man unter dem Zwange leben müsse, als einen Religionsverächter zu betrachten, dennoch müsse man aber in der Hoffnung leben, daß jedes Gute, welches man in solchem Zustande übe, doch seinen Lohn bei Gott finde, ja seinen doppelten, da es unter Gefahren und wahrlich nicht um der Anerkennung bei den Menschen willen geübt werde. Darum lasse man sich aber nicht im Entschlusse der Auswanderung wankend machen, sei aber nachsichtig gegen Gesetzesübertreter und suche sie in Freundlichkeit der Pflichterfüllung zuzuführen.

So Maimonides. Man erkennt leicht, daß es ein unerquickliches Geschäft ist, die gesunde Ansicht, wie man unter so außerordentlichen Umständen zu verfahren habe, mit einzelnen thalm. Aeußerungen theils zu belegen, theils in Einklang zu bringen. Ein solcher Standpunkt ist zu enge, und die künstlich erreichte Harmonie zeigt sich bald als eine erkünstelte und droht sich in Zwietracht aufzulösen. Wäre die Schutzschrift dem Widerlegten zu Händen gekommen, es würde ihm die Antwort darauf nicht sehr schwer haben fallen können. Ich billige, so mochte er etwa erwidern, deinen Rath und deinen Entschluß schleunigst auszuwandern, doch mein Rath ist, diesen Entschluß unverzüglich auszuführen und keinen Augenblick ihn aufzuschieben, sonst bleibt mein Urtheil, das du dir im Grunde selbst gesprochen, in seiner Kraft. Es genügt nicht, in Demuth ein Sünderbekenntniß auszusprechen; auch die That muß dem entsprechen. Nennst du Schmähung, was ich im vollen Eifer für die ungetrübte und unerschrockene Beharrlichkeit bei dem väterlichen Glauben, in Uebereinstimmung mit den Vorschriften unserer Lehrer gesprochen, so muß ich diesen Vorwurf mit diesen mir gefallen lassen. Ich wollte jedoch nicht schmähen, sondern mit entschiedenem Ernste ermahnen, und wenn ich da auch die Hingebung der Nichtjuden für ihren Glauben angeführt, wer wollte es mir verargen in der Betrübniß meines Herzens, da ich wahrnehme, daß das glaubensstarke Israel an todesmuthigem Eifer zurückstehe hinter Anderen? Ja, ich liebe die

Gedoppeltheit des Herzens nicht, wo man bald Moslem und bald Jude ist, und bin ich zu strenge in meiner Beurtheilung dieses Zustandes gewesen, besser so als wenn ich zu weitherzig gewesen. Ob ich zu weit mich ausgedehnt, das mag dahingestellt bleiben, aber ob meine Rede ohne Sinn sei, das mag erst aus unserm Streite sich ergeben. Du sagst, die bedeutendsten Männer, selbst Engel seien getadelt worden wegen der Anklage, die sie bei Gott gegen Israel vorgebracht; aber sind sie auch getadelt worden, weil sie ernststrafende Worte an Israel selbst gerichtet haben? Fern sei es von mir, als Ankläger wider sie vor Gott aufzutreten, aber mahnen will ich, so lange noch ein Athemzug in mir ist. Da entschuldigt nicht Zwang und Verfolgung; unter solchen Umständen gerade muß sich der Glaubensmuth bewähren. Von Innen ein Jude, von Außen ein Moslem, der ist mir kein wahrer Jude. Hat R. Meir ein einziges Mal scheinbar eine Uebertretung begangen, so war es eben ein einziges Mal, und doch meinen Einige, der Prophet Elias sei hier vermittelnd gewesen; hat R. Elieser ein zweideutig Wort gesprochen, so hat er keine Zweideutigkeit beabsichtigt, sondern der ketzerische Richter hat ihn mißverstanden und dem Ausspruche eine andere Deutung zu seinen Gunsten gegeben, die er seinen Worten gar nicht beilegen wollte, und wie war derselbe R. Elieser trostlos, daß ihm ein Solches widerfahren und wie hat er die Versuchung als gerechte Strafe betrachtet dafür, daß er einst eine Erklärung eines Ungläubigen mit Wohlgefallen angehört! Es sei blos ein Wort, das man heute verlange, und noch dazu ein Bekenntniß, von dem selbst die Verfolger wüßten, es sei kein aufrichtiges? Allein was ist das Wichtigere, die einzelne That oder die ganze Lehre? In dem Bekenntnisse zu Mohammeds Sendung liegt die Zustimmung zu seiner und der Abfall von der väterlichen Lehre, und es ist eine sophistische Gewissensberuhigung, wenn man ein solches Bekenntniß als ein bloßes Wort darstellt. Daß es kein aufrichtiges ist, weiß ich wohl, mit Solchen, die wirklich oder angeblich mit vollem Herzen Mohammed anerkennen, werde ich auch nicht hadern; aber bleibt es darum doch nicht ein Aufgeben der ganzen Religion aus Zwang? Ein Aufgeben der ganzen Religion, sage ich, denn es liegt nicht blos darin ausge-

sprochen, daß man alle jüdischen Gebote nicht mehr halten wolle, sondern wer ein solches Bekenntniß ablegt, darf auch die Gebote öffentlich nicht mehr üben, und der Schritt von dem öffentlichen Nichtüben derselben zum öffentlichen Uebertreten derselben ist unvermeidlich. Der ganzen Religion, sage ich, denn ich bleibe dabei, daß der Islam einen Götzen in Mekka zu verehren gebietet und daß das Bekenntniß zu Mohammed, dem Feinde der Juden, selbst Haß gegen diese ausspricht. Thöricht ist es, sich auf die Juden zu Nebukadnezar's Zeit zu berufen; Chananiah und seine Genossen werden gepriesen, die Andern — nun über sie bewahrt die h. S. ein bedeutsames Schweigen. Vermessen und trügerisch aber ist es, sich auf die Juden unter der Syrerherrschaft zu berufen; Fromme werden Mathatias und seine treue Schaar genannt, zur Erinnerung an die Abtrünnigen ward wahrlich das Weihefest und das an ihm bestimmte Gebet nicht eingesetzt. Wollen die gegenwärtig unter dem Drucke Lebenden Ahab, Esau u. A. gleichgestellt sein und für das kümmerliche Gute, das sie üben, ihren Lohn erwarten, so mögen sie damit sich beruhigen; daß aber zu einer solchen Stufe ein Geschlecht Israels herabsinken solle, das empört mein Gemüth, und wer damit vertheidigen zu können glaubt, der zeigt wahrlich wenig Achtung für Israel. Auch ich hoffe auf die Barmherzigkeit Gottes, daß er die Sünden mit Gnade bedecken werde; aber ich glaube auch an die Glaubenskraft in Israel, die nur erweckt, nicht eingeschläfert werden muß, um in ihrer ganzen Herrlichkeit sich zu bewähren. Und so will ich meine Stimme erheben ohne Unterlaß, nicht achtend der Ironie, die mich mit mir nicht ziemenden Ehrennamen belegt, nicht achtend der Schmähung, die mich des Dünkels, der Härte und der Unwissenheit anklagt.

Was diese Entgegnung, die wir im Namen des Angegriffenen skizzirt haben, beweisen würde? Daß es schwer ist, mit einem fertigen Systeme, das für Alles seine Vorschrift bei der Hand hat, zu rechten, daß aber das Leben seine Macht ausübt trotz dem Systeme. Denn Maimonides hatte Recht trotz seiner mißlungenen Vertheidigung, wenn er seine Kraft für bessere Zeiten aufsparte, und wir danken ihm, daß er nicht nutzlos sich hinopfern ließ, vielmehr eine Zeit lange Druck und innern Zwiespalt ertrug, um dann später um so

trefflicher wirken zu können. Aber daß er es nicht zu einer innern Einheit brachte, daß er die Klarheit des geistigen Blickes auch immer mit der scholastischen Rechtfertigung Hand in Hand gehen ließ und dadurch jenen trübte, diese erzwang, auch das ergiebt sich uns schon hier als sicheres Resultat.

Maimon weilte mit seinem Sohne Moses noch einige Jahre in Magreb, bevor sie die passende Gelegenheit zur Auswanderung fanden, jedoch stets auf dieselbe bedacht. Endlich im Jahre 1165 gelang ihnen die Ueberfahrt zuerst nach Palästina, dann nach Aegypten, woselbst sie dann ihren bleibenden Aufenthalt nahmen. In der Nacht auf den Sonntag den 18. April des genannten Jahres (4 Jjar 4925) bestiegen sie, so theilt Moses selbst mit, das Schiff, nach achtundzwanzigtägiger, durch einen Sturm gefahrvolter Fahrt kamen sie in der Nacht auf den Sonntag 16. Mai (3 Siwan) in St. Jean d'Acre (Akkho) an, und nun waren sie von dem Religionszwange befreit. Dort fanden sie Jefeth ben Eliah, einen Gelehrten, welchen auch der bekannte Reisende, Benjamin ben Jonah aus Tudela vor dem Jahr 1173 neben zwei andern Lehrern als Haupt jener Gemeinde traf. In Gemeinschaft mit diesen und noch einem sehr geliebten Freunde, dessen Name nicht genannt wird, den M. aber in einem spätern Schreiben sehr rühmt, und von dem ich vermuthe, daß er der sonst vorkommende Freund Aben Almoschat ist [20]), machten sie eine gleichfalls gefahrvolle Reise nach den heiligen Orten. Dienstag, 12. Oktober (4 Marcheschwan 4926) brachen sie nach Jerusalem auf, woselbst sie den Donnerstag darauf an den Trümmern des Tempels in Andacht zubrachten. Am folgenden Sonntage gingen sie nach Hebron, um an den Gräbern der Väter zu beten. Dort, vielleicht auch schon in Jerusalem, trennte sich Jefeth wieder von ihnen, und kehrte nach seiner Heimath zurück, während Maimon und Moses und der Ungenannte die Reise nach Aegypten fortsetzten, das sie wohl noch im Laufe dieses Jahres begrüßten. Dem großen Ereignisse angemessen, setzte Moses den Tag seiner Ankunft in St. Jean d'Acre wie die Tage seiner Wallfahrt nach den heiligen Orten zu festlichen Gedenktagen für sich und die Seinigen ein. So waren sie denn endlich in Aegypten ein-

getroffen. Doch sollte Maimon nicht lange der Freiheit und des Friedens mehr auf Erden sich erfreuen. Wenige Monate nach der Entfernung aus dem heiligen Lande verließ er den Schauplatz seines Wirkens und Duldens, das neue Leben sollte der noch jugendliche Sohn beginnen. Für Maimon's Bedeutung und für die Anerkennung, welche sein größerer Sohn schon damals fand, spricht der Umstand, daß an diesen auf die Kunde von dem Tode seines Vaters von den äußersten Gegenden des Magreb, ja sogar aus christlichen Landen (dem nördlichen Theile Spaniens) Trostschreiben einliefen.

Moses hatte sich wohl gleich bei seinem Eintritte in Aegypten in Fostat, dem alten Mizr, nahe bei Kahirah, dem neuen Mizr, niedergelassen. Seinen Lebensunterhalt gewann er durch das Geschäft, welches sein oben erwähnter Freund und Reisegefährte auf gemeinschaftliche Rechnung betrieb, und wie arabische Zeitgenossen melden, war es ein Geschäft mit Juwelen. Auch die Ausübung der Arzneikunde, in welcher er einen immer steigenden Ruf erlangte, verschaffte ihm einen Theil seines Unterhalts, obgleich der Ertrag der Anstrengung nicht entsprochen zu haben scheint, auch der Neid, welchen sein ärztliches Ansehn erregte, ihn Gehässigkeiten und Gefahren aussetzte. Durch diesen Neid ward seine medicinische Befähigung von Einigen in Zweifel gezogen, von manchen arabischen Berichterstattern sogar behauptet, er habe gar keine Praxis gehabt, während Andere sein medicinisches Wissen rühmen und besingen und, womit auch seine eignen gewiß wahrheitsgetreuen Berichte übereinstimmen, Mittheilung machen, wie er von allen Seiten als Arzt in Anspruch genommen wurde und daß er am Hofe des Saladin gleichfalls Arzt war. Seine wissenschaftliche Thätigkeit als Arzt war freilich mehr darauf beschränkt, die neuen Erzeugnisse der Literatur sorgfältig zu prüfen; seine eignen Leistungen bieten blos auszügliche Zusammenstellung des Bewährten. Dieser Neid seiner Berufsgenossen mag auch die Anklage eines gewissen Abul-'Arab gegen ihn bewirkt haben, wonach er des Rückfalls zum Judenthume nach vorhergegangener Annahme des Islam bezüchtigt wurde; die freisinnigen Grundsätze, welche jedoch in Aegypten herrschten, ließen die Sache zu seinen Gunsten entscheiden. — In

der neuen Heimath vermählte er sich nunmehr auch mit der Schwester des Abul Maali, Sekretärs in einer vornehmen arabischen Familie, der wieder seine Schwester heirathete; der Schwester, die natürlich mit ausgewandert war, wird sonst, ebenso auch der Frau, nach orientalischer Weise nicht gedacht. — Dieser Umstand übrigens, daß er sich nun bald verehelicht, beweist uns daß er von vornherein die Absicht hatte, sich daselbst dauernd niederzulassen, wie wir auch niemals von seiner Absicht vernehmen, seine neue Heimath zu verlassen. Auch mit diesem Schritte, der Niederlassung in Aegypten, verstieß M. gegen die thalmudische Vorschrift, welche diese Niederlassung verbot, und sich dabei auf drei Stellen der h. S. (2 M. 14, 13. 5 M. 17, 16. 28, 68) stützt [21]), obgleich blos die mittlere als eine Abmahnung erscheint, während die beiden andern blos die Verheißung enthalten, daß die Israeliten Aegypten nicht mehr als Sklaven sehn werden. Nun ist zwar dieses Verbot niemals ernstlich genommen worden, von den Gelehrten, welche die gesetzlichen Resultate des Thalmuds zusammenstellten, — mit Ausnahme eben des Maim. — wird es gar nicht erwähnt [22]), und der Beachtung hat es sich nie erfreut, indem zu allen Zeiten die Juden keine Scheu trugen, in Aegypten zu wohnen. Allein abgesehen davon, daß diejenigen, welche sämmtliche biblische Gesetze zusammenzuzählen als Aufgabe sich stellten, dieses Verbot wohl berücksichtigen [23]), so hat Maim. selbst dasselbe in seinen thalmudischen Werken [24]), die, wie wir bald sehen werden, seine ersten literarischen Produkte in Aegypten waren, vollkommen als gültig anerkannt. Der Widerspruch zwischen dem Systeme und dem Leben tritt hier wieder hervor, Maim. selbst scheint ihn gefühlt zu haben; er hat ihn aber sehr schlecht gelöst, wenn die Bemerkung, die er an einem Orte [25]) hinzufügt, die Lösung enthalten soll. Die Bemerkung nämlich, dieses Verbot sei wohl nicht der Art, daß wer es übertrete, deshalb mit der Geißelstrafe belegt werden könne, da, nach dem Thalmud, blos der dauernde Aufenthalt in Aegypten verpönt, der Eintritt aber in dasselbe und ein kurzes Verweilen daselbst zu andern Zwecken nicht untersagt sei, die Absicht sich dauernd dort niederzulassen, jedoch keine Handlung sei, daher nicht bestraft werden könne, kann doch wahrlich den gewissenhaften Mann

nicht beruhigen; was durch das israelitische Gericht, wenn es die Strafbefugniß hat, nicht bestraft werden kann, wird doch darum der Gläubige sich nicht erlauben, sobald er denkt, ein göttliches Gebot damit zu übertreten. Maim. findet sich eben auch hier blos mit dem thalmudischen Standpunkte ab; daß er, wie ein Nachkomme angeblich berichtet, sich oft unterzeichnet habe: „der jeden Tag drei Verbote übertritt,“ [26]) ist sicher erdichtet. Von seinen Zeitgenossen ward er freilich über diese Handlung nicht getadelt, da, wie gesagt, das Gesetz außer Brauch und fast vergessen war; doch bleibt dieselbe Späteren wie überhaupt die allgemeine Ignorirung dieses Gesetzes ein Gegenstand der Verwunderung, und mühen sie sich ab, die sie befremdende Erscheinung zu erklären [27]).

Moses war jedoch kaum in Aegypten angekommen, als er sich alsbald mit den anderweitigen eingewanderten und einheimischen jüdischen Gesetzlehrern in Verbindung setzte, um die dortigen jüdischen Verhältnisse, die, wie es scheint, etwas lax geworden, nach thalmudischer Vorschrift zu ordnen. Wir sehn hier unsern Moses an der Spitze eines Collegiums mit der vollen Entschiedenheit des rabbinischen Systems auftreten. Bereits vom Juni 1167 (Siwan 4927) sehn wir ein solches Rundschreiben, welches mit aller Strenge den Gebrauch der Reinigungsbäder einschärft und die Frauen hart bedroht, welche in dieser Beziehung sich eine Abweichung von den rabbinischen Vorschriften erlauben [28]); ein ähnliches Rundschreiben über die Verehelichung eines Kohen mit einer geschiedenen Frau [29]) mag aus einer späteren Zeit herrühren. Und so finden wir unsern Moses immer, wo es galt, als Rabbiner eine praktische Entscheidung auszusprechen, mit aller Strenge an dem thalmudischen Standpunkt festhalten, und nur selten kommt es vor, daß er, Zeitverhältnisse und geänderte Umstände berücksichtigend, eine Abweichung für angemessen hält [30]).

Während er nun auch der religiösen Leitung der Gemeinde-Angelegenheiten sich mit Ernst zuwandte, setzte er jedoch seine Studien und seine schriftstellerische Thätigkeit, zunächst seine thalmudische, unablässig fort. Die erste Frucht dieser Thätigkeit war sein, arabisch geschriebener Commentar zur Mischnah [31]). Immer deutlicher tritt uns Moses' schriftstellerischer Zweck im thalmudischen Gebiete entgegen.

Bereits mit den früheren Arbeiten nämlich, der Erklärung zu vielen Tractaten der babyl. und den Auszügen aus den Resultaten der jerus. Gemara, welche wir früher kurz erwähnt, war sein Zweck offenbar, obgleich uns bei den spärlich darüber vorliegenden Notizen ein voll begründetes Urtheil kaum möglich ist, weniger jeden einzelnen Satz und die verschiedenen Streitigkeiten zu erklären, als vielmehr aus der Verwirrung, welche die Discussionen und die desultorische Methode in der Gemara bewirken, durch eine Begründung der daraus zu ziehenden endgültigen Entscheidung den Jünger des Thalmudstudiums zu retten und so das Studium selbst abzukürzen [32]). Allein er mußte bald merken, daß sein Zweck auf diesem Wege nicht erreicht werden könne; ein Commentar zu den thalmudischen Tractaten mußte doch immer noch zu sehr auf jedes Einzelne eingehn, weitläufig sein und den Studirenden nur zu neuer Prüfung auffordern, bewirkte aber nicht, daß das Studium abgeschlossen werde. Er glaubte daher auf einem andern Wege sein Ziel besser zu erreichen. Die Mischnah ist der kurze Text, welchem die Gemara ihre Discussionen, Berichtigungen und Zusätze mit freilich mannichfachen Abschweifungen hinzufügt; diesen Text nun wollte er kurz erklären, und in diesem Commentar konnte er mit Umgehung aller Discussionen einfach die Erklärung, die hie und da nach der Gemara nothwendig gewordene Berichtigung und danach die praktische Entscheidung aufnehmen. So war dem Leser, indem er den Text selbst vollständig voranstellte [33]), das Wesentlichste auf leichtfaßliche Weise in Kürze beigebracht. Schwieriger war es jedoch mit den vielfachen Erweiterungen und ganz neuen Zusätzen, welche die Gemara zur Mischnah bringt; während der Zweck, ein kurzes Handbuch über den ganzen Inhalt des Thalmuds zu liefern, zur Aufnahme aller dieser Zuthaten rieth, vertrug sich doch damit wieder nicht der Charakter eines Commentars. Daher ist auch Moses' Verfahren in dieser Beziehung schwankend. Zuweilen nimmt er Einzelnes auf, wovon die Mischnah gar Nichts berührt, meistens jedoch läßt er diese neuen Bestimmungen weg und begründet ausdrücklich die Auslassung mit dem Charakter des Buches, als einer bloßen Mischnah-Erklärung [34]). Bei einem Werke aber, das, wie die M. Vieles voraussetzt und durch die späteren Werke so bedeutend

bereichert wird, war mit einem solchen Verfahren der höhere Zweck eines kurzen umfassenden Handbuches nicht erreicht. Der Commentar bietet demnach eine kurze, aber präcise und vollkommen genügende Erklärung der Mischnah nach den Deutungen und Berichtigungen der Gemara, zuletzt aber noch immer die Angabe, welche von den verschiedenen vorkommenden Ansichten die praktisch gültige sei. Daß die M. durchgehends nach der Auffassung der Gemara erklärt wird, ist auf dem rabbinischen Standpunkte ganz natürlich; auf diesem Standpunkte kann die M. gar keinen andern Sinn haben, als denjenigen, welchen die Gemara ihr unterlegt. Die Ansicht der neuesten Kritik, welche auch hier zahlreiche Abweichungen und oft eine Verschiedenheit der religiösen Anschauung in beiden Werken entdeckte, so daß sie die von der G. angegebene Erklärung nicht immer als wirkliche Meinung der M. betrachtet, war jener Zeit ganz fremd; wäre sie ihr aber auch nicht fremd gewesen, so mußte, sobald es die praktische Entscheidung galt, doch die Meinung der Gemara die alleinige Geltung haben, gerade so wie ja auch die Bibel, bei der man eine von dem Thalmud abweichende Erklärung zuließ, sich dennoch der recipirten Deutung unterwerfen mußte, sobald es ein praktisches Resultat galt. Wenn nun Maimonides dennoch in der Erklärung einzelner weniger Stellen [35]) von der Deutung der Gemara abweicht — und auch diese Abweichung hängt fast nie mit einer wesentlichen praktischen Differenz zusammen —, so bricht hier freilich sein gesunder Sinn, fast wider seinen Willen, durch, das System bleibt jedoch davon unberührt. — Nur einzelne Abschweifungen gestattet sich M., religionsphilosophischen, psychologischen, ethischen und dogmatischen Inhalts [36]); sie beweisen uns, welche Ansichten seine Seele erfüllen und wie gerne er eine jede Gelegenheit ergreift, die Lehren der Philosophie, die ihm am Meisten am Herzen lagen, auch in Werke andern Inhalts hineinzubringen. Jedoch sind es hier immer blos abgerissene Stücke und kann ihre Besprechung nur im Zusammenhange mit seinen der philosophischen Belehrung zunächst dienenden Schriften geschehen. Sonst bleibt M. streng bei seinem Gegenstande, und das Werk ist ein vortrefflicher Commentar; Wort- und Sacherklärung finden ihr Genüge ohne alle unnöthige Weitläufigkeit. Er hat in dieser Arbeit

keinen Vorgänger gehabt, wenn es ihm auch allerdings an Hülfsmitteln anderer Art nicht fehlte. Die Mischnah allein zu erklären fiel Keinem früher ein, und in den Werken, welche den Thalmud, also M. mit Gemara zu erklären sich vorsetzten, wurde jene blos nothdürftig berücksichtigt, die Hauptaufmerksamkeit versparte man der sie erläuternden und ergänzenden Gemara. Nur bei den Theilen der M., welche von der G. nicht begleitet waren, konnte der Gedanke entstehen, einen besondern Commentar ihr zu widmen, wie denn z B. Hai Gaon einen solchen zu der sechsten Ordnung (Tohoroth) ausgearbeitet hatte, der auch sicher Maimon. vorlag. Hingegen kannte er, wie schon bemerkt, die Arbeiten Raschi's und Nathan's b. Jechiel nicht, und ein umfassender Commentar zur Mischnah existirte gar nicht. Auch später wurden blos die Theile selbstständig bearbeitet, welche ohne Gemara vorhanden sind [37]), und namentlich erfreute sich der Tractat Aboth, rein sittlichen Inhalts, einer großen Anzahl von Erläuterungen [38]), die ganze Mischnah zu commentiren begann jedoch erst wieder 'Obadiah di Bertinoro am Ende des 15. Jahrh., als man anfing, es für verdienstlich zu halten, täglich einen gewissen Theil der M. durchzulesen und das Bedürfniß einer kurzen Erläuterung fühlbar wurde. Mit diesem, dem noch manche andere folgten, wurde der Commentar des Maim. häufig zusammen abgedruckt, ja beide auch ins Lateinische übersetzt. Eine Vergleichung jedoch des maimonidischen Werkes mit andern Werken oder Theilwerken ähnlicher Art läßt uns erst recht die Vorzüglichkeit des ersteren erkennen; den Einen fehlt es an der nöthigen Kürze, und mischen sie Discussionen, weitläufige Anführungen verwandter Baraitha's und Gemarastellen in die Erklärung, den Andern fehlt es an der nöthigen Selbstständigkeit, so daß sie oft abweichenden, ja widersprechenden Ansichten verschiedener Erklärer zu gleicher Zeit folgen und den Leser verwirren [39]). Und außer den Vorzügen, welche die Erklärung des Maim. im Einzelnen hat, fassen seine trefflichen Einleitungen zu den einzelnen Ordnungen der M., sowie auch zu einigen einzelnen Tractaten, die einer solchen bedürfen, Alles klar und kurz zusammen, was geeignet ist, den Leser in dem Gebiete, welches er nun betritt, zu orientiren. Das einzige Störende ist, daß wir die-

ses Werk in einer Uebersetzung benützen müssen, die, selbst wenn sie mit vollem Verständnisse gearbeitet ist, immer mehr Dunkelheiten als das Original zurückläßt; das Werk hatte aber nicht einmal das Glück, vollständig in die Hände kundiger und gewissenhafter Uebersetzer zu kommen, sondern die Oberflächlichkeit und der Leichtsinn haben sich an manchen Theilen desselben versündigt, auch von einzelnen ihm nicht angehörigen Zusätzen [40]) ist es nicht ganz frei geblieben.

Das besprochene Werk hatte Maim. bereits im Alter von 23 Jahren, 1158, als er sich noch in Spanien aufhielt, begonnen, weßhalb er auch in den ersten Theilen auf Spanien als auf seine Wohnstätte hinweist, fortgesetzt und beendigt hat er es jedoch in Magreb, welches noch im letzten Stücke als sein Aufenthaltsort bezeichnet wird, so daß das Werk bereits 1165, als M. 30 Jahre alt war, vollständig fertig war; allein er veröffentlichte es erst, nachdem er es nochmals revidirt hatte, in Aegypten im J. 1168, so daß er sowohl in Palästina als auch in Aegypten selbst noch Manches einschaltete, wie denn viele Stellen eine genaue Bekanntschaft mit palästinensischen und ägyptischen Bezeichnungen, Sitten und Bestimmungen, die er durch den Aufenthalt in diesen Ländern gewonnen, deutlich darthun [41]). Auch später hat er, theils durch das nochmalige Durcharbeiten derselben Gegenstände in seinem großen Codex selbst auf einzelne Irrthümer aufmerksam geworden, theils von Andern aufmerksam gemacht, einzelne Berichtigungen und Zusätze vorgenommen; jedoch sind diese, nachdem das Werk einmal verbreitet war, in wenige Abschriften übergegangen, und unsere Uebersetzungen bieten sie gleichfalls nicht [42]).

Das Werk wurde auch von den Zeitgenossen und der Nachwelt in seiner Bedeutung anerkannt. Es verbreitete sich bald in den Ländern, in welchen die arabische Zunge herrschte, ja noch bei Lebzeiten des Maim. machte sich der gewandte, aber in seinem ganzen Wesen wie in seinen Uebersetzungen etwas leichtfertige Juda b. Salomo Alcharisi, Spanier der Abstammung nach, aber in Marseille wohnhaft, auf Anfordern der Gelehrten seines Wohnortes, an die Uebersetzung desselben in's Hebräische, die aber blos die Einleitung und einen Theil der ersten Mischnahordnung umfaßt und zwar mit Geschick, aber mit beispielloser Oberflächlichkeit gearbeitet

ist; kurz nach dem Tode des Maim. übersetzte der gründlich gebildete Samuel b. Juda Thibbon, gleichfalls von spanischer Abstammung, in Lünel wohnhaft, die Philosophisches berührenden Theile des Commentars, im Jahre 1298 aber wurden die fünf ersten Ordnungen — mit Ausschluß des bereits von Charisi und theilweise des von Thibbon Uebertragenen — auf Ansuchen der Gelehrten zu Rom und auf besondern Betrieb des berühmten Salomo b. Abraham Adderet h in Barcelona vollständig übersetzt, während die sechste erst später der Hand eines, wie es scheint, nicht sonderlich Kundigen zufiel [43]). Später hatte es sich freilich dieses Ansehns nicht mehr zu erfreuen, da es durch das spätere Werk, den Mischneh Thoraḥ, übertroffen wurde, es ferner, solange es nicht ganz übersetzt war, mit dem bald eintretenden Sinken der arabisch redenden Juden, auch wenig benützt werden konnte [44]), und als es übersetzt war, erkannte man bald, daß man sich nicht mit voller Zuverlässigkeit diesen Uebersetzungen anvertrauen könne, und die Schwerfälligkeit und Dunkelheit derselben entfernte von ihrem Studium, so daß man die Benützung desselben selbst da vermißt, wo es den rechten Aufschluß giebt [45]). Nur die philosophischen Stücke, denen bereits Thibbon seine Sorgfalt zugewandt, erfreuten sich wegen ihres Inhalts einer ununterbrochenen Aufmerksamkeit, sie wurden sogar hie und da commentirt. — Jedenfalls hatte sich Maim. seinen Ruf durch dieses Werk fest begründet, und bald kamen von den verschiedensten Gegenden her Anfragen an ihn [46]). Von vorzüglicher Wichtigkeit ist darunter die Anfrage, welche die Gemeinden in Jemen um das Jahr 1172 [47]) an ihn richteten durch den dortigen Gelehrten Jakob b. Nethanel Alfajumi. Dort war nämlich um diese Zeit gleichfalls ein Herrscher aufgetreten, welcher die drückendste Religionsverfolgung gegen die Juden verhängte; durch diese häufigen Leiden, durch die Erniedrigung, in welcher sie Israel unter andern Religionen erblickten, wurden Viele in der Treue gegen ihren Glauben wankend, ja ein dortiger, wahrscheinlich zum Islam übergetretener Jude übernahm die Rolle des Missionärs, um seinen bisherigen Glaubensbrüdern aus der Bibel Zeugnisse für die Wahrhaftigkeit der Sendung Mohammed's beizubringen, wie sie ähnlich von den moslemischen Gelehrten aufge-

stellt worden. Dazu kam nun, daß die Sehnsucht nach dem Ende der Leiden in ihnen das Verlangen rege machte, mit Bestimmtheit den Zeitpunkt kennen zu lernen, in welchem die Herankunft des Messias erwartet werden dürfe. Der Zeitpunkt, den Saadias ehedem angegeben, war schon vorüber, und so war ihre Hoffnung noch tiefer gesunken; den einzigen Haltpunkt glaubten sie noch in astrologischen Berechnungen zu finden, und wie der heiße Wunsch den Glauben erzeugt, so vermeinten sie auch, in der gegenwärtigen Constellation eine Andeutung von der Herankunft des Messias, in den Leiden aber die, nach der thalm. Ueberlieferung dieser Errettung nothwendig vorausgehenden Drangsale zu finden. Alsbald bemächtigte sich ein Mann, halb Schwärmer halb Betrüger, dieser Hoffnungen, verkündete sich als den Messias, oder dessen Vorläufer, predigte Buße, empfahl die unbegränzte Wohlthätigkeit, indem ein Jeder sein ganzes Vermögen unter die Armen vertheilen solle, änderte die Gebete um und Aehnliches. Er fand gläubige Anhänger nicht blos unter den Juden, sondern auch unter den Arabern, die mit ihm in den Bergen umherirrten, um sich für die große Messiaszeit würdig vorzubereiten, und seine wunderbaren Thaten, die er angeblich verübt habe, weithin verbreiteten. Nach einem Jahre zwar hörte die Wirksamkeit des Mannes auf, da ihm, nachdem er gefangen und vor einen der arabischen Herrscher geführt worden, und als Beglaubigung für seine höhere Sendung angegeben hatte, er werde, wenn man ihm den Kopf abhaue, wieder auferstehen, wirklich der Kopf abgehauen wurde und seine Auferstehung natürlich nicht erfolgte; dennoch harrten auch später noch Viele seiner Wiedererscheinung entgegen [48]). Bevor jedoch dies klägliche Ende eingetreten war, wandte man sich an Maimonides, dessen Gelehrsamkeit und Weisheit dort vorzüglich durch einen seiner Schüler, Salomo Khohen, hochgepriesen ward, um seine Ansicht über die ganze Angelegenheit zu vernehmen. Maimonides antwortet ihnen ausführlich in der Allen verständlichen arabischen Sprache. Er drückt seinen lebhaften Schmerz darüber aus, daß nun auch im Osten die Religionsverfolgung ausgebrochen sei, während sie im Westen (Magreb) schon längere Zeit wüthe [49]). Doch sei auch Dies von den Propheten voraus verkündigt, ja auch daß Schwach-

gläubige durch diese Drangsale an der Wahrheit ihres Glaubens irre werden würden. Der reine Glaube, dessen Israel allein gewürdigt worden, habe zu allen Zeiten den Neid der andern Völker erregt, und ihre Verfolgungen hätten alle denselben Zweck, Israel zum Abfalle zu bewegen, wenn auch die angewandten Mittel verschieden seien. Die Völker des Alterthums hätten nackten Zwang angewendet, die philosophischen Völker, Edomiten, Perser, Griechen sich sophistischer Discussionen bedient; aber beide Arten des Bekehrungsversuchs prallten an der Wahrheit der Lehre ab, wie auch Dies vorher verkündigt sei. Einen neuen Weg habe Christenthum und Islam eingeschlagen, indem sie die Göttlichkeit der israelitischen Lehre anerkennen, aber behaupten, neue göttliche Boten, in der israel. Lehre verheißen, seien bereits erschienen mit dem Auftrage, die Dunkelheiten der Lehre zu deuten und ihr so eine ganz neue Gestalt zu geben. Allein bald erkennne man, daß diese neue Lehre eine bloße Nachäffung der alten wahrhaft göttlichen sei, einen ähnlichen äußern Anschein habe, aber ohne allen inneren Gehalt sei. Auch diesen Verführungsversuch habe Daniel voraus verkündigt zugleich mit seiner Vergeblichkeit. So dürften sie nun nicht verzagt sein, das sei das Geschick und die Aufgabe Israel's, geprüft zu werden, aber unterliegen werde es nicht; vielmehr sei es ihre Pflicht, die Kleinmüthigen in ihrer Treue zu befestigen, ihnen die Verkündigungen und Verheißungen der Propheten deutlich zu machen. Israel rühme sich von alter Zeit her seiner Standhaftigkeit, auch sie sollten sie bewähren, sei es auch nöthig, die Heimath zu verlassen und in der Einsamkeit umherzuirren, sein Geld und Gut daran zu setzen, der Märtyrer um des Glaubens willen sei ein seliges Opfer auf Gottes Altare. Da habe ein Ueberläufer ihnen Zeugnisse aus der Bibel zur Bekräftigung der Sendung Mohammed's beibringen wollen; das seien längstbekannte und längstwiderlegte Dinge, welche selbst bei den Moslems keine Geltung hätten, an sich lächerlich seien, von den Missionären selbst auch keineswegs geglaubt, sondern nur vorgebracht würden, um sich als Gläubige bei den Nichtjuden zu documentiren. Hätten ja die Moslems selbst, eben weil sie in der Bibel kein Zeugniß für sich gefunden, zu der Behauptung ihre Zuflucht nehmen müssen, die Bibel

sei von den Juden verfälscht worden; diese Behauptung sei zwar lächerlich genug, da die Bibel schon mehre Jahrhunderte vor dem Auftreten des Mohammed in das Aramäische, Persische [50]), Griechische und Lateinische übersetzt worden, in allen Weltgegenden verbreitet sei, nirgends aber die geringste Verschiedenheit sich finde, allein gerade daß man zu einer so offenbaren Lüge habe greifen müssen, beweise am schlagendsten, daß man im gegenwärtigen Texte der Bibel gar keinen Anhaltspunkt gefunden. Die beigebrachten Zeugnisse seien auch danach [51]). Dem Ismael, sagt man, sei verheißen worden, (1 M. 17, 12) Gott werde ihn gar sehr vermehren und zu einem großen Volke machen; nun groß an Anzahl wohl, auch die Götzendiener würden als „große Völker" bezeichnet, aber darunter sei doch wahrlich nicht sittliche und religiöse Erhabenheit zu verstehen. Allein was in der Uebersetzung „gar sehr" heißt, lautet im Originale: במאד מאד, und Dies stimme an Zahlenwerth mit dem Namen Mohammed's, מחמד, überein, Moh. sei demnach hier vorausverkündigt. Wenn noch diese Worte bei der Verkündigung des Segens ständen, da könnte es heißen, Gott segnete Ismael's Stamm durch Mohammed; nun aber stehe es ja bei der Verkündigung der Vermehrung und wolle daher offenbar nichts Anderes als die außerordentlich große Anzahl seiner Nachkommen andeuten, könne aber mit Moh. in gar keinem Zusammenhange stehn. Nun heiße es sogar im Gegentheile in den Verheißungen an Abraham immer, daß der wahre höhere Segen, die religiöse Erhebung lediglich dem Isaak und seinen Nachkommen gelte, mit ihm werde Gott den Bund schließen, der Sohn der Magd, Ismael, wird selbst in allen andern Dingen blos als untergeordnet dargestellt; in gleicher Weise wird dann Jakob vor Esau mit diesem höhern Segen bevorzugt. Ferner wollten sie ja in den Evangelien den Namen Achmed — die arab. Uebersetzung des verheißenen Parakleten — gefunden haben; sei dieser der wahre Name, so sei es dann nicht Mohammed, der aus den beiden hebr. Wörtern hervorgehn solle. Ein anderes Zeugniß solle der letzte Segen des Moses enthalten; dort (5 M. 33, 2) heiße es nämlich, Gott leuchte vom Berge Paran, dieser sei aber Arabien. Dort stehe ja aber nicht, Gott *werde* leuchten, sondern *habe* geleuchtet, und

im Zusammenhange begreift sich die Stelle leicht, Gottes Offenbarung auf Sinai habe von Seir her gestrahlt, von Paran her geleuchtet, — von der Zukunft ist hier keine Rede. Aber eine andere Stelle, die würde fast auch für euch eine überzeugende Kraft gehabt haben. Moses selbst nämlich sage aus (5 M. 18, 15), es werde ein Prophet aus ihrer Mitte, von ihren Brüdern, ihm gleich, erstehn, auf den sollten sie hören; darin fänden sie eine Andeutung, daß ein dem Moses gleichstehender Prophet, ein Gesetzgeber, nach ihm kommen werde und den gleichen Gehorsam in Anspruch nehmen dürfe und sie würden diese Stelle auf Mohammed bezogen haben, wenn nicht die nähere Bestimmung, daß der Prophet aus ihrer Mitte und von ihren Brüdern sein müsse, davon zurückhielte. Allein nur weil sie nicht auf den Zusammenhang der Stelle geachtet, seien sie in diesen Zweifel gerathen. Die Stelle im Ganzen warnt dort nämlich die Israeliten, daß sie nicht auf Zeichendeuter hören sollen; andere Völker glaubten, durch solche Zauberkünste die Zukunft erfahren zu können, Israel habe Dies nicht nöthig, es werde Dies durch einen Propheten erfahren, der in seiner Mitte lebe, also nicht weit aufgesucht zu werden brauche, der gleich Moses selbst Israelite sei, nicht etwa ein Edomiter oder Ismaelite, die, als Nachkommen von Esau und Ismael, auch uneigentlich Brüder genannt wurden, aber ebensowenig auch ein Prophet, der an Würde Moses gleich sei, da es ja ausdrücklich heiße (5 M. 34, 10), es erstehe in Israel kein Prophet, der Moses gleichkomme, dieser Prophet sei daher auch keineswegs der Verkünder einer neuen Lehre, sondern er befriedige nur das Bedürfniß, das andere Völker vergeblich durch Zauberei zu befriedigen bemüht seien, vielmehr sei ein jeder Prophet, welcher in Widerspruch mit Moses lehre, ein falscher Prophet, möge er sich auch durch die außerordentlichsten Wunder beglaubigen, da Moses eine Beglaubigung habe, welche keinem Andern mehr zukommt, nämlich daß das ganze Israel als Augenzeugen selbst die Offenbarung am Sinai angeschaut haben.

Was nun, fährt Maim. fort, die Zeit betrifft, wann der Messias herankommen werde, sowie die darauf bezügliche Berechnung des Saadias, so müsse er sie darauf aufmerksam machen, daß Daniel bereits gelehrt, dieser Gegenstand

sei verschlossen und versiegelt, und ebenso habe er verkündet, daß Viele mit aller Gier sich darauf verlegen und Berechnungen anstellen werden, aber alle ihre Kunst daran zu Schanden gehn werde. Aber Dies dürfe nicht muthlos machen. Sei ja selbst die Bestimmung über die Rückkehr aus Aegypten, trotz der klaren Verheißung an Abraham, von Vielen mißverstanden worden, bis sie eingetreten, wie viel mehr bei dieser Befreiung, deren Verheißungen hinsichtlich der Zeitangabe so sehr in Dunkel gehüllt sind! Deßhalb sei es auch ein Unrecht, einen genauen Zeitpunkt dafür angeben zu wollen, da das Volk dadurch, wenn der Zeitpunkt eingetroffen und die Befreiung nicht eingetreten sei, nur irre werde, und aus diesem Grunde haben auch die Lehrer des Thalmuds solche Versuche sehr hart beurtheilt. Wenn Saadias Dies dennoch gethan habe, und zwar gleichfalls mit Angabe eines Zeitpunktes, der schon längst vorüber sei [52]), so sei gewiß seine Absicht eine löbliche gewesen, und sowie sein ganzes Streben gewesen, in Israel den Glauben zu beleben, so habe er auch wohl damit die damals schwach gewordene Hoffnung im Volke befestigen wollen. Aber ferne möchten sie sich halten von den Versuchen, diese Zeit nach astrologischen Regeln zu bestimmen; diese Regeln und Constellationen seien eitel Blendwerk, das nicht einmal bei den Nichtjuden gelte, wie viel weniger bei den Juden, deren Propheten Spott darüber ausgegossen. Es betrübe ihn sehr, daß er die dortigen Gelehrten mit solchen Spielereien sich befassen sehe, wonach sie die Messiaszeit berechnen, die Leiden ihrer Gegend erklären, eine Sündfluth von Luft und Staub vorherverkündigen wollten. Das beruhe auf lauter falschen Prämissen und sei sündhaft. Da habe einer der Scharfsinnigen in Spanien ein Buch über den Eintritt der Messiaszeit verfaßt und dieselbe nach astrologischen Berechnungen bestimmt, den hätten aber alle Weisen damals verspottet, mehr aber noch habe die Erfahrung seiner gespottet, da zu derselben Zeit, die er als die der Befreiung angesetzt habe, die Verfolgung in Magreb ausgebrochen sei [53]). Zu solchen Versuchen habe die Härte des Exils verleitet, allein sie sollten der Verheißungen der Propheten gläubig harren, die auch von den Leiden, namentlich von den unter Ismael's Weltherrschaft zu erduldenden, geweissagt hätten. Da seien

— so fügt er, und zwar, wie er selbst andeutet, gleichfalls in der Absicht, die Gebeugten durch eine Hoffnung zu erheben, die nicht zu ferne sein durfte, damit sie nicht alles belebenden Eindrucks verfehle, und nicht zu nahe, damit nicht, wenn sie unerfüllt bleibe, die Getäuschten ganz verzagen — da seien wohl Andeutungen vorhanden, doch so ganz bestimmt seien sie freilich nicht, und eine solche Andeutung sei ihm auch als Ueberlieferung von seinem Vater geworden, der sie bis auf die frühesten Zeiten zurückgeführt habe, der Ausspruch des Bileam nämlich (4 M. 23, 23): Zur Zeit wird Jakob und Israel gesagt werden, was Gott gewirkt, habe den tiefern Sinn, daß wenn noch ebenso viele Zeit vorübergegangen sein werde als nun, da Bileam seine Orakelsprüche ertheilt, für Israel die große Zeit der Befreiung eintreten werde; nun aber waren zur Zeit Bileam's 2488 Jahre von Erschaffung der Welt an verflossen, und nach doppeltem Zeitraume, also im J. 4976 nach E. d. W., d. h. 1216, sei demnach der Messias zu erwarten [54]). Doch sollten sie mit der Parallelisirung der gegenwärtigen Zeichen und derer, welche die Propheten erwähnten, nicht zu weit gehn, da viele derselben blos bildlich aufzufassen seien.

Was nun den vorgeblichen Messias betreffe, der die Menschen dort berücke, so wundre er sich nicht über den Mann, der sei offenbar geisteskrank, auch befremde ihn nicht, daß er Anhang gefunden, die Menschen seien zu ungeduldig und viel zu sehr unkundig der hohen Würde des Messias, als daß sie einer ruhigen Prüfung sich hingeben könnten. Doch von dem Schreiber des Briefes, der ein Gelehrter sei, wundre es ihn, wie er so die Höhe des Messias, der erhaben sei über allen Propheten mit Ausnahme des Moses, verkennen könne, wie er einem Manne, der, wie er sich ausdrücke, „bekannt sei als wohlhabend [55]) und etwas gelernt habe", Glauben schenken könne, während auf dem Messias der Geist Gottes ruhen müsse, der Geist der Weisheit und der Vernunft, der Geist des Raths und der Kraft, der Geist der Erkenntniß und der Gottesfurcht, Gerechtigkeit und Glaube ihn umgürten müssen. Seien ja sogar Bedingungen eines jeden Propheten, daß er sei ein Weiser, ein Held und ein Reicher, und ein Held das heiße ein Herr seiner selbst, ein Reicher, reich an guter Sitte; einem solchen unbedeutenden

Menschen könne daher nicht die Prophezeiung innewohnen, wie viel weniger die Würde des Messiasthums! Zeige ja schon sein Befehl, daß ein Jeder alle seine Habe an die Armen vertheilen solle, von seiner Unwissenheit! Die Lehre Israel's gebiete Solches nicht, sie setze vielmehr der Wohlthätigkeit eine Grenze, der Mensch solle nicht mehr als den fünften Theil seines Vermögens weggeben. Der Thor! Wenn die Reichen den Armen Alles geben, so werden jene dann die Armen, diese die Reichen, und da müßte die Vertheilung wieder von vorn angehn und immer so im Kreislaufe! Das seien Albernheiten. Der Messias, der werde unversehens erscheinen und sich durch Wunder beglaubigen, erstehen werde er in Palästina, sein Ansehn werde sich aber bald über alle Länder verbreiten, und Dies sei sogar sein vorzügliches Kennzeichen, daß vor seinem Rufe alle Könige der Erde erbeben werden und erst nach dem großen Kampfe mit Gog und Magog werde die verheißene hehre Friedenszeit eintreten. Sei nun irgend etwas von allen jenen nothwendigen Bedingungen bei ihrem vorgeblichen Messias eingetreten? Auch von Jesus behaupteten seine Anhänger, er habe Todte erweckt und andere große Wunder verrichtet; gesetzt nun, man wolle ihnen Dies auch einmal, nach Art der Streitführung, zugeben, so bleiben noch eine Masse von Zeichen, welche die Propheten von dem Messias verlangen, die an Jesus vermißt werden [56]). Genug, ihr neuer Messias sei geistesschwach, und sein Rath sei, sie sollten ihn einsperren, damit er als ein närrischer Mensch erkannt werde, ihn aber dann loslassen und entfernen, damit er nicht durch die Nichtjuden umgebracht und so er selbst wie auch sie zum Gespötte würden. Wenn sie aber lässig seien in dieser Sache, so könnten ihnen sehr schwere Folgen daraus entstehn. Des Islams Druck sei ein harter, er müsse schweigend ertragen werden; wenn sie aber noch durch Lügen ihn herausforderten, so könne er unerträglich werden. Es seien der falschen Messiasse schon mehrere erschienen, beim Beginne des Islam jenseits des Euphrat, in diesem Jahrhunderte aber in Fez, in Cordova und Frankreich, und immer seien daraus schwere Leiden gegen die dortigen Juden gefolgt. Auch das sei vorhergesehn von den Propheten, doch sie sollten die Rettungszeit nicht drängen wollen und dadurch in neue Gefahren

stürzen. So mögest Du denn, schließt M., dieses Schreiben den dortigen Gemeinden vorlesen, doch mit Vorsicht, daß nicht Böswichter davon Kunde bekommen. Ich selbst war bange beim Niederschreiben, aber wo es das Gemeinwohl gilt, da muß die Rücksicht auf die eigne Gefahr schwinden; ihr werdet jedoch mit Weisheit zu Werke gehn, und die in frommem Sinne wirken, werden ja nicht zu Schaden kommen. Es strahle der Friede über Dich und über das ganze Israel!

Welchen Eindruck augenblicklich dieses Schreiben dort gemacht, erfahren wir freilich nicht. Bei solch zerklüfteten Verhältnissen, wie sie damals in Jemen waren, ward Abfall und Schwärmerei nicht alsbald ganz gehemmt, und als der Pseudo-Apostel nach einem Jahre ein schmähliches Ende nahm, wurden die Juden um große Summen bestraft, und noch nach seinem Tode fehlte es nicht an gläubigen Verehrern, die seiner Wiederkehr harrten. Allein ohne tiefe Wirkung konnte ein Schreiben, das ebenso warm und tief empfunden wie erhaben ruhig, geistesklar und für die Menschen und Zustände berechnet ist, nicht vorübergehn. Wie es scheint, war auch der dortige Religionszwang ein bald vorübergehender, und wir finden kaum zwei Jahrzehnte später das Studium der maimonidischen Schriften und Ansichten in Jemen in voller Blühe Das Sendschreiben selbst aber erlangte bei dem großen Rufe des Maim., der sich immer mehr steigerte, eine Verbreitung, wie sie in der jüdischen Literatur des Mittelalters solche kleine Arbeiten von mehr localer Färbung selten fanden. Bereits im J. 1194 erfuhren die Gelehrten der Provence von diesem Sendschreiben über Fez, wo es bekannt war, doch hatten sie es noch nicht gesehn; aber zwanzig Jahre später, nach dem Tode des Maim., gelangte es auch dorthin, und bald machten sich drei tüchtige Uebersetzer aus verschiedenen Ländern an die Uebertragung des Schriftchens: Samuel Thibbon in Lunel, Abraham ha-Levi b. Samuel aben Chasdai in Barcelona, als gewandter Uebersetzer und als Verehrer des Maim. bekannt, und endlich Nahum aus dem Magreb, der dieses Schreiben die „Hoffnungspforte" benannte und dessen Uebersetzung die durch den Druck veröffentlichte ist [57]).

Doch Alles, was Maimonides in dieser ersten Hälfte seines Lebens geleistet, war nur Vorbereitung für die große und einflußreiche Thätigkeit, die er in der zweiten Hälfte entfalten sollte.

Anmerkungen.

[1]) Die Dichter Charisi und Immanuel reimen מימון immer mit Wörtern, welche die Endung ־ון, nicht ־ן, haben, und so erkennen wir, daß, wenn auch die Araber den Namen Maimun aussprachen, derselbe bei den Juden hebraisirt Maimon lautete Ich bin daher auch bei dieser Aussprache geblieben.

[2]) Saadias ist in der neueren Zeit mit Liebe behandelt worden, Rapoport, Munk, Ewald, Dukes und ich haben reiche Beiträge zur Kenntniß seiner Werke und Erkenntniß seines Wirkens geliefert; dennoch bleibt noch sehr Vieles zu leisten, und verdient er, als der Altvater der wissenschaftlichen Behandlung des Judenthums, daß immer von Neuem auf ihn hingewiesen werde und endlich eine umfassende Arbeit über ihn erscheine. — Von seinem philos. Hauptwerke, Emunoth we-Deoth ist zwar im arab. Originale nur sehr wenig durch Munk bekannt geworden, hingegen ist es in der Thibbon'schen Uebersetzung verbreitet, und wenn diese auch Manches zu wünschen übrig läßt, so übertrifft sie doch in hohem Grade die harte, dunkle Uebertragung des Berachia ben Nitronai ha-Nakdan, welche blos handschriftlich noch vorhanden ist, und von der bis jetzt nur wenige Proben mitgetheilt wurden (Zion I, 79. Orient 1848 Lbl. S. 553 f., auch die letzten Zeilen in Dukes' Mittheilungen ꝛc. S. 14 A. 5 gehören ihr an). Dieselbe befindet sich übrigens auch in München (cod. 42), und eine weitere Probe davon wird nicht unangemessen erscheinen. Anfang: פתרון ספר האמונות וחדצב הבינות, ממריצה מפענח צפונות. התחיל מחבר זה הספר זה ואומ' יתברך ויתרומם שמ ה' אלהי ישראל הוראי בכל קנצי האמה והקושט בתמימות מחקרי הצרק שהוא מבוע היושד ומקוד האמה ומשך הצרק ומוצא החכמה ועין משכיל דהמביא למשכיליכם חק יצירתכם והמגלה למתפרצים אמתת ישוחה ומפרסם לה מהו הדינו(?) ברירה הנועם ומפענח למריצים באור חכמתם בראיית הצרק ואמונת הקושט וחדצב היושר לפיכך נגלו להם מרעי הרגשותם ונתברדו למו קנצי סתרי בינתם ונאצלו אל נצח תרף שכלם והגיעו אל חקר יושר מדעם וסדה מהכם הוות השגג ורחקו מהם העיות הספק ונסתלקו מהם סדעפי השוא ונצרף בסעפותם חק האמה

ונתביר במחשבותם אמת קנצי השכל והצדק לכן יתעלה שמו לעד וזכרו לנצח נצחים • אחר זה השבח הקצוב וההלול הכלול שהזכרתי ליוצר הכל יתעלה וזכרו אתחיל בהתחלת זה הספר ואבאר סבה עלת הספקות המתגשות מדעי המבינים ומפני זה ערבבו רעיותם השוא והשגושים ולמה סבבו מחשבותם ההעיות ובשביל מה שיגשו ושיבשו אמונתם ההבלים ער אשר האמינו מקצתם במעט שוא ותפל ונוהר דעתם על מחשבת הבל וריק ואח"כ אפלם עיניי האמת והצדק והישר ואפרש מסילות המרחקים אותה מעליהם ואבאר הראיות המוסריים מרעתם חרצובי ההבל והספק ואורה הקנצים המריחים מלבותם אמונת השוא יהדמאי ובעזרת אלהי אני מהאמץ ואיחל לו שיעבור אני (? ממני) עסקי השוא וחבלי ההבל ברוב טובו וירגילני לדעת אמתת ייחודו וינהלני במעגלי צדק ויאיר עיני במאור הורתו כמו שהבטיע ממנו עברו הנאמן גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך והסבמ־ני בחפץ מדעי כדי שאשים הספר הזה מבואר ומפורש וכו׳. — Den Commentar zum Buche Jezirah hat er bereits vor dem Emunoth ꝛc. abgefaßt und ausführlich in der Einleitung die verschiedenen Ansichten über das Schöpfungswerk beurtheilt. Dieser Commentar ist sowohl wegen seines Inhalts als wegen der Art, wie er mit den neuplatonischen Ansichten des Büchleins sich auseinandersetzt — von den kabbalistischen Annahmen, mit welchen dasselbe später in Verbindung gebracht wurde, ist bei ihm keine Spur — höchst interessant, und er verdient umsomehr eine vollständige Veröffentlichung, als er die älteste Erklärung dieses Büchleins ist.

[3]) In seiner (handschriftlichen) Einleitung zu seiner Uebersetzung und Erklärung der Psalmen spricht er sich darüber ausführlich aus. Alle Worte der heiligen Schrift enthalten, meint er, lediglich Gebot und Verbot, denen Verheißung und Drohung blos zur Ermunterung und Abwehr dienen. Wohl bediene sich nun die h. S. auch mancher anderen Redeformen (deren er im Allgem. achtzehn bezeichnet), dieselben seien jedoch, ihrem Inhalte nach, nichts Anderes als Belehrungen ähnlicher Art, und so seien Gebete blos Belehrungen über die Abhängigkeit des Menschen von Gott und über die Geneigtheit Gottes, der Gottesfürchtigen Flehen freundlich anzuhören. Die prägnanteste Stelle darüber lautet: ואחתיג אן ירסם להם אלרעא ואלתשפע ואלתחנין לידכרהם צעפהם וקלה חילתהם ולנאהם אליה פיתצעון חיניד וידלון לה ליקבלון אמרה ונהיה ואמא אלנרא אנמא הו ליניהם עלי מא יכאטבון פיה פקט • וקר הבין אן הרא אל״ח אלקסם עלי כהרה פנונהא ואנמא אדיר בהרא כלהא לחאל׳אלאמר ואל נהי ואלדי דעאני הקדמה הרא אלאקסאם פי צדר הרא אלכתאב ואלביאן

עלי אן גמיעהא מעוול דאיר עלי אלאמר ואלנהי הו אני ראית בעץ מן אמתנא יתוהמון אן הדא אלכתאב דאור אלנבי קאלה מן תלקא נפסה וכאן ענדי לסבב אן אלמוהם להם דלך כתרה מא יגדו פיה מן אלדעא פכאן מנהם הדא אכרג להם אלעדול בנסבתה ען אן תכון אלא אלה אד הו כלאם אלנאס ואכרג להם אלפעל אליה פי צלאותהם וראית אני אכשף ען ג׳מלה מעאני הדא אלכתאב ואקול אנה קול אל נהי במא יכאטב אלרב לעבדה פיאמרה וינהיה וירגבה וירהבה ויצף נפסה לה באלעלו וידכרה צעפה לה הו וחאגתה אליה פלא יגתר במא פיה מן אלדעא ואכתר מן אלמעאני קולה שמעה תפלתי אשמע תפלת עבדי שמרני אל כי חסיתי בך אשמר עבדי כי חסו בי.

„Es ward für nöthig gefunden, daß das Anrufen, die Fürbitte, das Flehen verzeichnet werde, damit Gott die Menschen an ihre Geringfügigkeit, die Nichtigkeit ihrer Kraft und wie sie ihre Zuflucht bei ihm finden, erinnere, dann werden sie demüthig sein, sich ihm zuwenden, seinen Befehl und sein Verbot aufzunehmen; das Anrufen hat jedoch lediglich den Zweck, sie auf den darin ausgesprochenen Inhalt aufmerksam zu machen. Es ist nunmehr nachgewiesen, daß diese achtzehn verschiedenen Ausdrucksweisen sämmtlich nur den Ausdruck des Befehls und Verbots bezwecken. Was mich aber veranlaßt hat, der Einleitung in dieses Buch diese verschiedenen Bezeichnungen vorauszuschicken und nachzuweisen, daß alle blos das Gebot und Verbot umschreiben, ist Folgendes. Ich bemerkte nämlich, daß mehre unserer Glaubensgenossen annahmen, der Prophet David habe den Inhalt dieser Schrift aus eignem Antriebe gesprochen, und ich erkannte, daß diese ihre Annahme daher rührt, weil sie so häufige Anrufungen darin fanden, die persönlichen Bezeichnungen können sich daher nicht auf Gott beziehen, vielmehr ist das die Rede der Menschen, während sie an Gott in den Gebeten gerichtet sind. Deßhalb hielt ich es für nöthig, die Ausdrucksweisen dieses Buches dahin zu erklären, daß der Inhalt dennoch blos Befehl und Verbot sei, die der Herr seinem Diener gebe, indem er ihm Hoffnung oder Furcht einflößt, sich in seiner Erhabenheit darstellt, ihn seiner Niedrigkeit und Abhängigkeit bewußt macht, damit man durch die Anrufungen und ähnliche Darstellungen nicht verwirrt werde. Der Ausruf z. B.: höre mein Gebet, bedeutet eigentlich: ich höre die Gebete meiner Verehrer, der Ausspruch: hüte mich, Gott, denn ich vertraue auf Dich, hat den Sinn: ich hüte meine Verehrer, denn sie vertrauen auf mich.“ — Dieser sehr

ſtrengen, aber conſequenten Durchführung der Inſpirationstheorie ſcheint nun Aben Eſra's Mittheilung in Shefath jether (N. 84) entgegenzuſtehn, wonach Dunaſch einen Tadel über S. ausſprechen ſoll, weil dieſer die Sprache des Jeſaias als beſonders anmuthig bezeichne. Allein ich glaube, daß A. E. hier Dunaſch's ſchwerfälligen Styl nicht verſtanden und deßhalb eine Meinung dem S. beilegt, welche D. an einem andern, nicht genannten Sprachgelehrten tadelt. Es handelt ſich nämlich eigentlich dort darum, ob grammatiſche Formen und Verbindungen, wenn ſie nur einmal in der h. S. vorkommen, auch bei andern Wörtern gebraucht werden dürfen. S. verneint Dies, und deßhalb verwirft er auch die Verbindung des Suffix der erſten Perſon mit dem Zeitwort in derſelben Perſon; wenn nun auch עשיתיני vorkomme (Ez. 29, 3.), ſo ſei Dies ausnahmsweiſe und zwar im Munde eines Gotteslugners (Pharao's). D. hingegen behauptet, daß man vollkommen berechtigt ſei, ſich nach einem einzelnen Beiſpiele analoge Bildungen zu geſtatten, der Unterſchied aber, ob das Beiſpiel in dem Ausſpruche eines Frommen oder Gottloſen vorkomme, verdiene gar keine Beachtung, da die h. S. die Worte Gottes durch die Propheten enthalte, der demnach dieſe Sprachbildung gebilligt habe, und bei dieſer Gelegenheit ſpricht er auch ſeinen Tadel aus über die Unterſcheidung, welche Jemand zwiſchen der Sprache der verſchiedenen Propheten mache. Seine hierher gehörigen Worte lauten: ואם אמר הנטען לי ואיך הוכל לצרף עשיתיני כרבריך והיא מילת שקרנית ריקנית ואני אומר אם הכופר הרשע ריברו בהבאי ובריקן אני ארברנה באמונה ובחילה ובתפילה באמרי אתה אלהי עשיתני ולא עשיתיני אני ואתה כסיתני ולא כסיתיני ופירושו כי עשיתני ולא שעשיתי את עצמי ואתה כסיתני ולא כסיתי את עצמי . . . . ונאמר גם כי צידופינו*) כל מילה שתהא במקרא שאמרה**) בין מצריק בין מכופר לפי שכל רבר שתראנו שם ואפילפי שהוא סומך לרובר אותו אם רשע אם צריק הוא אינו כך בלתי הכל רברי המק' ב"ה שציוה בו נביאיו לכתבו בספריהם הקרואין על שמם והם ספרי אלהינו יתברך שמו ויתעלה וכרו. ואני תמה מן האומ' כי ישעיה היה לשונו צח וכן***) עמוס כי הוא אשר ישר בעיניו. וזו טעות היא לפי שרברי המקרא כלו רברי הקב"ה ומה שלא היה מרבריו בם כבר רצהו וחפץ בו וכו כרה עמנו בריתו כרכתיב ואני ואת בריתי אתם אמר ה'. יזכה אלהינו עמו לקחת שבילם, ויראנו מהרה בבנין אולם, בבית מקדשו עם ישראל כולם.

---

*) ו. גם כן צירוף. — **) ו. שנאמרה. — ***) Wahrſch.: ולא כן. Es mag ſich darauf beziehen, daß Jeſ. (nach dem Thalm.) ein Königsſohn, während Amos ein Hirte geweſen.

[4]) Sein Verfahren in dem Kampfe gegen die Karäer, welches in hohem Grade interessant ist, ist aus Mangel an Quellen noch sehr spärlich beleuchtet. Am meisten Aufschluß würde darüber sicher sein Commentar zum Pentateuche geben, den David ben Simra in Aegypten im 16. Jahrh. noch vor sich hatte, von dem aber gegenwärtig keine Spuren mehr aufzufinden sind. Es müssen daher von ihm selbst die Andeutungen, welche in seiner Uebersetzung des Pentateuchs aufzufinden sind, besonders aber die Gegenschriften der Karäer und die einzelnen Mittheilungen Späterer benützt werden. Eben aus genauerer Beachtung seiner Uebersetzung, aus den handschriftlichen Werken des Salmon b. Jerucham, Sahl und Jefeth, aus den Berichten Aben Esra's sowie der Karäer Juda Hadassi, Aharon b. Josef u. A. ergab sich mir als Resultat die im Texte aufgestellte Ansicht. Doch bleibt die Ausführung derselben eine Aufgabe für eine ausführlichere Arbeit. —

[5]) So schreibt auch ausdrücklich Juda Hadassi קורייש in Eschkhol ha-Khofer und aus ihm, der ihn mit Unrecht zum Karäer stempelt, erfahren wir auch, daß er die Anthropomorphismen als bildliche Redensarten erklärt (E. ha-Kh. c. 66 ff, bes. Buchst. ך, ed Koslof 1836 f. 31 c ff) und daß er auch die Ausdrücke der Schrift: du sollst sie binden auf den Arm und zwischen den Augen, sie schreiben auf die Pfosten des Hauses, welche der Thalmud wörtlich nimmt und als Gebot zum Anlegen der Thefillin und Anheften der Mesusah betrachtet, gleichfalls blos bildlich auffaßt und darin nur die Ermunterung sieht, die göttlichen Gebote immer vor Augen zu haben, (das. c. 243, bes. Buchst. ס, f 92 d).

[6]) Aus den Mittheilungen, welche bis jetzt von Dunasch's Schriften bekannt geworden, ist seine Bedeutung für den Fortschritt der grammatischen Erkenntniß unzweifelhaft geworden, aber dem Aufmerksamen entgeht auch keineswegs die Zähigkeit, mit welcher er an dem traditionellen Sinne festhält und eine Anbequemung an neuere Ansichten abweist. Er scheint es auch gewesen zu sein, welcher durch seine Kritiken gegen Menachem ben Saruk und durch die Hinweisung, wie er durch freisinnige Erklärungen Abweichungen in der Gesetzesübung herbeiführe, diesem die Ungunst des Chasdai b. Isaak b. Esra

Schafrut, des stolzen Mäcen, zuzog. Auch die Kritiken gegen Saadias sind von diesem Charakter nicht frei, wie schon zum Theile aus den verstümmelten, oft mißverstandenen Anführungen in den kurzen und flüchtigen Antworten Aben Esra's (im Shefath jether) hervorgeht, weit deutlicher aber aus dem hdschr. Originale von D.'s Kritik klar wird. Dahin gehört z. B. die oben A. 3 angef. St., besonders auch noch zwei andere, von denen eine auch bei A. E. deutlich ist, die andere aber von diesem mißverstanden zu sein scheint. Bekanntlich hatte S. nämlich an dem Vorhandensein böser Geister Anstoß genommen, und erklärt er deßhalb die bibl. Stellen, in welchen nach dem Wortsinne derselben Erwähnung geschieht, immer der Art, daß die Annahme böser Geister wegfällt; so läßt er auch den Ankläger gegen Hiob, den Satan, einen Menschen sein. Darüber spricht sich nun D. (vergl. A. E. a. a. O. N. 63) folgendermaßen aus: ואמר בשטן הכתיב ויאמר ה' אל השטן כי הוא אדם והדעות מוכיחות שאינו מבני אדם כי אם מן המלאכים והמוכיח על זה באמרו לו הנו בירך אך את נפשו שמור ואמר אחריו ויך את איוב בשחין רע, ומן הדבר המפורסם כי הקב"ה לא הסגיר בן אדם להכותו בנגע או יגזור דבר ויקם לו כמלאכים שהכו בסנחריב לכל המתקבצים על פתח בית לוט ושרפו סדום ועמורה וכמו ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור — So sieht sich ferner S. veranlaßt Umdeutungen vorzunehmen bei Stellen, welche von einer Einwirkung Gottes auf den menschlichen Willen, namentlich zum Bösen, sprechen, weil Dies gegen die Ueberzeugung von der menschlichen Willensfreiheit und der daraus fließenden Verantwortlichkeit, sowie auch, wenn die Einwirkung zum Bösen geschähe, gegen die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes verstoßen würde (vergl. wiss. Ztschr. f. jüd. Theol. V S. 302 f.). Eine solche Schwierigkeit bietet ihm nun auch der Vers Sp. 21, 1, wo es heißt: Wasserströme ist das Herz des Königs in der Hand Gottes, wohin er will, da lenkt er es. S. erklärt deßhalb die Worte ביד ה', wie es scheint: durch die Anerkennung der göttlichen Allmacht, d. h. durch Gottesfurcht; während der übermüthige König seinen Launen folgt und dem hoffärtigen Herzen nicht gebieten kann, hat der fromme König sein Herz in seiner Gewalt und leitet es nach seinem vernünftigen Willen. D. hingegen bleibt bei der wörtlichen Erklärung stehn, wie seine Worte in Betreff dieser Stelle zeigen: ופתר פלגי כים לב מלך ביראת אלהים, והסעיר על זה מכמה מקומות הכתיב

ברוך ה' אלהי ישראל אשר נתן כואת בלב המלך והרבה כמותו לרוחה עם ולעינוי עם, הוי אשור שבטאפי בגוי חנף אשלחנו, וכמות ה־עיר ה' את כודש מלך פרס על זה נאמר פלגי מים לב מלך. אומר זה יתבדר לך אמרו ועדיו אערוך ואמר הקב"ה עדי הטה חסר.

Die Stelle ist am Anfange kurz oder lückenhaft, so daß man die Verschiedenheit zwischen der Erklärung des S. und der des D. gar nicht ausgedrückt findet und glauben könnte, D. führe blos S. Ansicht an und begründe sie, wie A. E. (a. a. O. N. 77) geglaubt zu haben scheint; allein D. hat in diesem Schriftchen niemals die Absicht, S'. Erklärungen zu begründen, vielmehr immer sie zu bestreiten, und die Erklärung, die er begründet, ist auch so einfach, daß die Nothwendigkeit dazu nur einem Widerspruche gegenüber vorhanden sein konnte. Kennt man nun S'. Erklärungsgrundsätze im Allgemeinen und beachtet man genau die Worte ביראת אלהים, die mit dem Folgenden gar nicht übereinstimmen, so erkennt man bald, daß in ihnen die Erklärung S'. angegeben ist, welchem D. im Folgenden entgegentritt.

[7]) Es ist nunmehr bekannt, daß er der Jizchaki ist, welchen A. E. wegen seiner Kühnheit schmäht, ebenso daß er einen philos. Commentar zu dem Buche Jezirah und zur Genesis geschrieben hat. Von ersterem ist nur eine Umarbeitung der Comm. des Jakob ben Nissim, der ein Schüler Israeli's war, zu diesem Buche, so daß in dem Werke des letzteren die Schriften Israeli's angeführt werden als die des Commentators und man in den Irrthum kommen könnte, Jakob ben Nissim habe dieselben verfaßt. Den Commentar zur Genesis scheint auch David Kimchi gekannt zu haben und aus ihm in seinem Comm. (ms.) zu 1 M. 1, 2 und 10 Stellen mitzutheilen; jedoch können sie auch, namentlich die erstere, dem Comm. zu Jezirah angehören. Die Stellen lauten, zu 1 M. 1, 2: והחכם ר' יצחק ב"ר שלמה המכונה הישראלי פי' ה־ה ובהו האויר הנוח השוקט קודם התנועעו ברצון האל והאויר הנח קודם לבראשית והמים נהוו ובאמרו ימים ל' רבים; zu V. 10: ממנו בתחתיהו כי הדבר הכבר ידר למטה כ' ה־חכם ר' יצחק הישראלי כי הם שניים, המקוף והוא ים אוקיאנוס והים הגדול הדרומי הנקרא סרנריב*) ולא אמר בוה ויבדל לפי שאינו הברל

*) Ob von ולא an die Worte noch ferner Israeli angehören oder K.'s eigne Worte sind, läßt sich aus dem Zusammenhange nicht entscheiden; doch betrachte ich die erstere Annahme deßhalb als die wahrscheinliche, weil K. dann fortfährt mit der Anführung einer Deutung

גמור כי האור והחשך אשר בפרשת המאורות וכן הבדל הרקיע הוא הבדל גמור שלא ישוג לעולם זה גבול זה אבל היבשה והים אינו הבדל גמור כיפעם תעשה היבשה מים שיצאו מי הים ממקומם ויכסו קצת היבשה וכן פעמים ייבש קצת הים והיה יבשה.

[8]) Der verdienst- und eifervolle jüd. Geschichtschreiber Abraham ben David ha-Levi führt in seinem philos. Werke אמונה רמה (ms.), welches er im J. 1160 verfaßte (er zählt nämlich Buch II Abschn. 5 c. 2 von der Offenbarung am Sinai bis zu seiner Zeit 2472 Jahre), einige Male unsern S. b. G. an, ihm jedoch immer widersprechend, und fällt in der Einl. zu seinem Werke folgendes Gesammturtheil: וגם כן עמדנו על כפר ר' שלמה אבן גבירול ז"ל כיון להועיל בו כונה אחת מהפילוסופיא ולא ייחר בו האומה לבד אבל הוא בענין ישתתפו בו כל מיני האנשים ועם זה הביא רוב דברים בענין אחד עד שכפרו אשר רמזנו אליו אשר קראו מקור חיים באולי אם יצרף האדם במצרף יוכללו דבריו בפחות מעשירית הספר ההוא ועוד שהוא התעסק לעשות הקשים ולא התחייב שההיינה הקדמותיהם אמתיות אך הספיקו לו לפי דעתו וקדמות מדומות בצורות הקש אמיתי אבן חמריהם חמרים מסופקים ולפי ששיער בעצמו מאין הביאו הביבה מופתים בסבור שהמופתים הרבים הבלתי אמיתיים עומדים מקום מופת האחד האמתי ובכמו זה אמר דחכם טוב מלא כף נחת ממלא חפנים עמל ורעות רוח ואמרו חז"ל טבא פלפלא חריפא ממלא צנא דקארי ולא הייתי מגנה דבריו לולא שדבר סרה גדולה על האומה ידעה מי שעמד על ספרו וכל הספר ההוא מורה על חולשה מדרגתו בפילוסופיא והיותו מגושש בה באפי־ה A. b. D. begründet hier allerdings sein wegwerfendes Urtheil damit, daß das Buch weitschweifig sei, viele Beweise für eine Behauptung enthalte, die Beweise jedoch nicht schlagend seien, Schlüsse zwar in richtiger Form gezogen werden, deren Prämissen jedoch nicht zugegeben werden können; allein abgesehen davon, daß solche Vorwürfe gewöhnlich denjenigen treffen, der seinen eignen selbstständigen Weg einschlägt, erkennt man auch bald als eigentlichen Grund des mißliebigen Urtheils, daß Gabirol in diesem Buche auf rein philosophischem Standpunkte steht und gar nicht auf speciell jüdische Lehren eingeht, ja sogar, wie A. b. D. sagt, sich in wahrhaft abtrünniger Weise gegen das Judenthum ausspricht. Was derselbe damit im Sinne hat, wäre sehr interessant zu erfahren. — Gabirol

---

aus Bereschith rabba über den Gebrauch der Mehrheit in ימים, was vor den mit ולא beginnenden Satz gehörte, wenn K. nicht die Worte J.'s ohne Unterbrechung hätte mittheilen wollen.

geht übrigens kühn symbolisirend in Beziehung auf wunderbare Erzählungen der h. S. zu Werke. So enthält ihm die ganze Geschichte von Adam im Paradiese, von diesem selbst mit seinen zwei Wunderbäumen und den Strömen, der Schlange und den Cherubim blos eine sinnbildliche Einkleidung für psychologische Wahrheiten; die Weisheit (Adam), wenn sie, verführt durch die Begehrlichkeit (die Schlange), sich dem Genusse der Geschlechtsliebe (des Baumes der Erkenntniß) hingiebt, welche der sinnlichen Welt (dem Garten) entstammt, muß aus der Sinnlichkeit zur Thätigkeit getrieben werden, der Genuß hingegen der höhern Erkenntniß (des Lebensbaumes) führt zum ewigen Leben. Dies finde ich in einer abgerissenen, im Einzelnen sehr corrupten, aber im Allgemeinen deutlichen Stelle, welche in einer Münchner Handschrift (cod. 92) sich findet, in seinem Namen nach Aben Esra's erster Recension des Genesis-Commentars ausgesprochen, die ich hier mit allen ihren Fehlern wiedergebe: והנה אגלה לך סוד הגן והנהרות והכוהנות ולא מצאתי לאחד הנאונים זה הסוד רק לר' שלמה כן גבירול בעבור כי הוא חכם גדול בסוד הנפש · ערן היא העליון והגן המלא ההמון כמו נטועים והנהר כאם לכל הנובות ואדבעה ראשים הם השרשים והארם הוא החכמה וקרא השמות וחוה כמשמעה הדוח החיה והנחש המהאוה גב שמו יוכיח שהוא מגורת נחש ועץ הרעת המשגל ומן הגן כחו והנה הצמח בעפר וצמח ודע האשה והעולה יסוף החי ראש הצומח וכוהנות עור מפורש שהוא הנוף וגורש מגן ערן לי׳עבור ארת האדמה אשר לוקח משם כי זה כל האדם ועץ החיים הדעת העליון רבתי׳ עץ חיים היא למחזיקים בה והכרובים הם המלאכים והחרב החרב נמשל לשמש הנה התבאר בסוד הזה כי נשמת יודע דעה העליון עומדת עם בסא הכבוד ומהעננה מזיו השם הנכבד והנורא זה היה בטופס הראשון מפי החכם ר׳ אברהם בן עזרא וצ׳ל · Daß er theilweise der Astrologie gehuldigt, behauptet A. E. zu Dan. 11, 31.

[9]) Ich bin von der Schreibart ebn (o. ibn) abgekommen, da in dem Gedichtchen an der Spitze der Vorrede zu A. E.'s Jesod Mora nach dem Versmaße אֶבֶן gelesen werden muß, wie denn auch die Scholastiker, welche die Namen nach dem Gehöre wiedergaben, dieselben alle mit Av beginnen, wie Avicenna, Avicebron, Averroes und A.

[10]) Er starb 576 nach der Hedschra, 1180 n. Chr. und hatte auch einen Auszug aus einem Rechenbuche אלכאפי des Kharchi (אלכרכי) verfaßt. Vergl. Hadschi Chalfa ed Flügel III. N. 4489 p. 63. Vergl. auch unten A. 48.

[11]) Zu den verschiedenen Belegen, welche wir hiefür in

Maimonides' gedruckten Schriften finden, kommt noch hinzu eine Stelle aus einem seiner ungedruckten Gutachten (N. 16, vergl. unten A. 46), welches über das von den Priestern zur Vertheilung der Tempel-Functionen angewandte Loos handelt. Die Antwort auf die an ihn gerichtete Frage beginnt mit den Worten: הרא אלפיים צעב גרא עלי כל מן תקרם וכל הפסיר סמעת פיה לא ישאבק נצוץ אלתלמוד ווגדה פי תעאליק אבא מרי ז"ל כלאמא פיהא מן רבי' יוסף הלוי רבו וצ"ל והו יקול בער כוץ עטים וערין לא נתברר לנו וקשי לנו תמיד כשהיינו לומדים תורה אצל ר' יצחק הרב ז"ל וכו'.

[12]) Maim. hat den 'Arukh nicht gekannt, er hätte sonst in seinem Comm. zur Mischnah reichliche Gelegenheit gehabt, dieses Buch anzuführen, ja er wäre oft genöthigt gewesen, auf dessen treffliche traditionelle Lesarten und Erklärungen hinzuweisen, und an vielen Orten weicht er, und oft nicht mit Recht, von dessen Worterklärungen ab, an andern (vergl. z. B. רוקני ὀυζάνη zu Khelim 13, 4) bleibt er über Bedeutungen zweifelhaft, über die ihn Nathan hätte belehren können. Wenn sie dennoch häufig übereinstimmen, so rührt Dies daher, weil sie gleichen Autoritäten, namentlich Hai, Chananel und Nissim, folgen. Wenn daher in einer einzigen Stelle des Mischnah-Commentars, Schebi'ith 7, 1 eine Uebersetzung nach demselben und in einem Gutachten, das in Peer ha-Dor N. 145 ist, eine größere Stelle daraus angeführt wird, so rechtfertigt sich schon von vorn herein die Vermuthung, diese Anführungen seien Zusätze. In der That sieht man nicht ein, zu welchem Zwecke Maim. ein italienisches Wort zur Erklärung anführen soll in einem arab. geschriebenen Werke, und offenbar ist dieses בלעז wie so viele andere (vergl. z. B. das arab. Original des 4. Cap. der Einleitung zum Tractate Aboth, wo sich kein בלעז findet, mit der rabb. Uebersetzung, wo dieselben häufig vorkommen) ein Zusatz des Uebersetzers, die Männer aus der arab. Schule bedienten sich überhaupt nicht des Ausdrucks בלעז für eine Uebersetzung in eine nicht hebräische Sprache. Auch im Gutachten ist die ganze Stelle ורבר bis וזו היא שבועת היסת ein späteres Einschiebsel, das durchaus an ungehörigem Orte steht, nicht in den Zusammenhang paßt und nicht übereinstimmend ist mit Maim'. Aeußerung in Mischneh Thorah Schebuoth 11, 13. Die Vergleichung mit der Original-Handschrift, aus welcher die Sammlung Peer ha-Dor

entnommen ist, führt hier zu keinem Resultate, da das Gutachten sich in jener gar nicht findet, Mordechai Thammah dasselbe vielmehr aus den schon früher gedruckten Sammlungen entlehnt hat, wie er es auch mit fünf andern Nummern gemacht hat, nämlich 143 und 144, 149 - 151, und mit den Pirke ha-Hazlachah, die einer Salonichier Ausgabe des S. ha-Gedarim entnommen sind.

[13]) Ein Gedichtchen, welches M. beim Beginn seines Mischnah-Commentars geschrieben haben soll, und das, nach einer Mittheilung Derenburg's, sich in cod. Paris 367 (ancien fonds) findet, verdient, wenn auch an sich von geringem Werth, hier mitgetheilt zu werden:

אלו הבתים יסד הרב הגדול מרנא ורבנא ר' משה בר מיימון בהתחרה פירושו למשנה:

ספר אשר חבר בדין משה, ביאור הליכותיו ודת צדקו
ברת אשר העתיק זקנו, בוניו אשר הם חזקו חקו (? ברקו?)
חבר שפל רוח צעיר שנים, משה בנו מיימון אשר צעקו
אל אל ליישר את כתיבהו, ישום בתודהו לפי חשקו
לנפול חבלים לו בהר הבין, להפיל פרי חבמה לצר חקו.

In dem Schreiben an Samuel Thibbon bedient er sich eines Verses aus einem Gedichte des Moses ben Esra, das Edelmann vor Kurzem in Oxford aufgefunden, vergl. Jewish chronicle 1849, August 10 S. 351, Orient 1849 Lbl. N. 45.

[14]) Ueber Piutim und Asharoth spricht er sich an vielen Orten tadelnd aus, über den bilderreichen Styl in Briefen in seiner Antwort an Jonathan Khohen in Lünel, über Gedichte und Gesang im Allgemeinen im Comm. zu Aboth c. 1 nahe am Ende. Ausführlich handelt darüber auch, mit Bezugnahme auf diese Stelle und auf mehre Stellen im Moreh, ein handschriftliches Gutachten (N. 158), welches Jakob b. Ascher (Tur Orach Chajim c. 560) bekannt war.

[15]) Comm. zu Sanhedrin c. 10, 1: אבוד הזמן בהבל כגון אלה הספרים הנמצאים אצל העדב מספור רבדי הימים והנהגת המלכים ויחוסי הערבים וספרי הגגון וכיוצא בהן מן הספרים שאין בהם חכמה ולא הועלה עופני אלא אבוד הזמן ברבר.

[16]) Belege dafür sind in meiner Zeitschrift B. I S. 422 und A. zusammengestellt. Hinzuzufügen ist, daß Maßud Chai Rokeach in seinem מעשה רקח (Comm. zum ersten Bande des Mischneh Thorah, Venet. 1742) nach einem alten hand-

schriftlichen Comm. zu diesem Werke häufig Stellen aus Maim'. Erklärungen zum Tract. Schabbath anführt, in denen oft des Josef ha-Levi, zuweilen auch des Hai Gaon gedacht wird. Der Comm. zu Rosch ha-Schanah befindet sich in Paris.

17) Bekanntlich besitzt die Bodlejana ein arabisches Trostschreiben des „R. Maimon" aus Fez im J. 1159 oder 60; ich halte jedoch dieses für identisch mit dem Vertheidigungsschreiben des Maimonides, welches den scheinbar abgefallenen Gemeinden zum Troste und zur Beruhigung dienen sollte, und glaube daher, daß dieses an dem genannten Orte um die angegebene Zeit abgefaßt worden ist. Daß dasselbe nämlich früh geschrieben worden, ergiebt sich daraus, daß keine seiner Schriften darin angeführt wird, da doch die Gelegenheit, auf seinen Mischnah-Commentar und auf seinen Mischneh Thorah zu verweisen, sich in ihm häufig darbot und er solche Gelegenheiten um so weniger abgewiesen hätte, da er in demselben mehre Gegenstände blos berühren oder in Kürze erläutern zu können oft bedauert, die in jenen Werken weitläufiger abgehandelt sind. Der ganze gepreßte Ton des Schreibens, die, wenn auch gedämpfte, Gereiztheit, die sich sonst bei ihm nicht findet, der Mangel am Ausdrucke der Freude, daß er diesem traurigen Geschicke nun entronnen, beweisen hinlänglich, daß Maim. wirklich noch unter diesem Drucke lebte. Auch wäre das Werk, wenn aus späterer Zeit herrührend, gewiß weit verbreiteter gewesen. Deßhalb erscheint diese Zeitperiode die Abfassungszeit der Schrift zu sein, und so liegt es gar nicht fern zu vermuthen, daß die Benennung Maimon, welche auch für unsern Moses häufig als Familienname gebraucht wird, in dem Oxforder Mspt. ihn und nicht den Vater bezeichnen soll, wobei man wohl annehmen mag, daß sein damals noch lebender und bei diesem Gegenstande nicht minder interessirter Vater Theil an der Abfassung der Schrift gehabt habe. Minder angemessen wäre es, dieselbe zwar mit dem Oxforder Schreiben zu identificiren, sie jedoch lediglich dem Vater beizulegen. Die bis jetzt bekannten Handschriften — die von Carmoly (Isr. Annalen 1839 N. 41 ff. vergl. Kirchheim in der Frankfurter Ausgabe des Schem ha-Gedolim II S. 145 A.), die Münchener, welche hier im hebr. Theile vollständig abgedruckt ist, und eine Oxforder (vergl. Kirchheim nach Carmoly a. a. O.) — tragen alle den Namen des Moses an der Spitze, und

das Gedichtchen, welches ein Abschreiber zum Anfange unserer Handschrift gesetzt, bezeichnet den Vfr. als den des Moreh. Desgleichen sprechen die beiden Algierschen berühmten Lehrer am Anfange des 15. Jahrh., Isaak b. Schesheth (Gutachten N. 11) und Simon b. Zemach Duran (Gutachten I. N. 63), sowie auch die Zeitgenossen, welche die Anfragen an sie richten, namentlich der Correspondent des Ersteren, 'Amram Efrathi b. Merwaß in Oran, von dieser Schrift, aus welcher sie einzelne in unserm Abdruck befindliche Stellen anführen, als einer unserm Moses angehörigen; doch scheint sie dem Simon ben Zemach nicht selbst vorgelegen zu haben (er sagt: ולפי שהונר לי כי הרמב"ם ז"ל ביאר רעיתו במאמר קדוש השבת וכו' Die sicherste Bürgschaft jedoch für die Authenticität des Schreibens ist, daß mehre Stellen fast wörtlich in dem späteren Schreiben nach Jemen wiederholt werden, vergl. besonders in diesem die Stelle: ואתם אחינו האינכם יודעים שבימי נבוכדנצר וכו' bis שמרא עביד רבטיל mit hier 2 b. Z. 18 ff ferner: וידוע הוא וכו' bis ועשו הקש עליו לפיכך ראוי להם שיבדחו וכו' mit hier 5 b. Z. 5 ff — In Kurzem enthält auch ganz dasselbe Mischneh Thorah, Jesode ha-Thorah c. 5 § 1—4 incl. und § 11 vergl. besonders die bezeichnenden Stellen § 1: ואם מה ולא עבר הרי זה מהחייב בנפשו כל מי שנאמר בו יעבר ואל יהרג נהרג ולא עבר הרי זה מהחייב בנפשו § 4: ferner: ואף על פי כן מפני שעבר באונס אין מלקין אותו ואין צריך לומר שאין und Schluß: אבל אם יכול למלט נפשו ולברוח מיתין אותו בית דין מהחת יד המלך הרשע וכו'. Alle diese Bestimmungen sind offenbar aus der Schutzschrift entnommen. Karo in Kheßhef Mischneh z. St. und die von ihm angeführten Autoritäten würden seine Worte richtiger erfaßt haben, wenn ihnen die Zuschrift vorgelegen hätte. — Daß jedoch der Vater an der Schrift mitgearbeitet, dafür scheint der Ausspruch Saadia's b. Maimon aben Danan (bei Kirchheim nach Carmoly a. a. O.) zu zeugen, indem er sagt: והנה רבינו הגאון השלם הרמב"ם ז"ל ורבינו מימון הדיין אביו ז"ל והר' יוסף בן עקנין תלמידו כתבו בנידון נדרה השמר מה שמכפיק ומה שיועיר מאד ומה שאין בו ספק שהואהאמת והנכון. Der Titel der Schrift ist bei J. b. S. אגרת השמד, bei S. b. Z. מאמר קדוש השם, wie denn beide Bezeichnungen passend sind. Von wem sie übersetzt worden, ist unbekannt.

[18]) Auch arabische Schriftsteller (bei Munk Notice sur Joseph ben Jehouda S. 44 f) bemerken, daß die Christen

sich weniger dem Zwange gefügt haben. — Ueber das Verfahren gegen die Juden von Seiten der moslemischen Bewohner Magreb's erzählt uns übrigens M. selbst etwas Charakteristisches, es sei etwas ganz Alltägliches, daß wenn Juden in Gasthäuser einkehren und dort für sich kochen, Nichtjuden sie beobachten, um ihnen zu schaden und ihnen die Speisen unerlaubt zu machen und Gewürm oder verbotenes Fleisch in die Töpfe werfen. (Vergl. Peer ha-Dor N. 65 ms. 33, wonach ich übersetzt habe).

19) Diese Ansicht ward, veranlaßt durch die Kaaba, welche bereits von den vormohamedanischen heidnischen Arabern verehrt wurde, aber auch unter dem Islam Gegenstand der Verehrung blieb und Mekka zum heiligen Wallfahrtsorte machte, von vielen Juden der damaligen Zeit getheilt. So sagt Tobiah b. Elieser (am Ende des 11. Jahrh.), der Vertrautheit mit dem Oriente überall zeigt, in seinem Lekach tob zu 4 M. 21, 29 (f. 56 a), der Götze Khemosch sei ein schwarzer Stein in Form eines Weibes, welchen die Moabiter verehrt hätten, und fährt dann fort: והוא בלשון ישמעאל מכרה עבודה זרה שהיא במדבר והולכים אליה עמים רבים ואחד מאלף אין חוזרין וכבר ההחיל להבטל. So ferner A. E. zu Dan. 11, 31: יש במיכא שיקוץ עד היום והוא מרקולים שאליו יחוגו כל ישמעאל ממזרח וממערב לזרוק אבנים שם. Desgleichen beklagte sich auch später ein aus dem Islam zum Judenthume Uebergetretener bei Maimonides, sein Lehrer habe die Moslems aus diesem Grunde Götzendiener genannt.

20) Von diesem vierten Reisegenossen heißt es in dem Schreiben an Jefeth, welches im hebr. Theile dieser Schrift unter N. 2 abgedruckt ist, er sei im indischen Meere ertrunken; in dem Schreiben jedoch an Josef b. Juda b. Aknin um d. J. 1191 (wie es nach dem Originale lautet und bei Munk abgedruckt ist) gedenkt er des Aben Almoschat, dessen Rückkehr von Indien er damals erwartete. Es ist wohl nicht zu gewagt, wenn wir annehmen, daß eben dieser auf seiner indischen Reise verunglückt sei und von ihm Maim. in seinem Schreiben an Jefeth spricht. (Vergl. noch A. 47).

21) Mekhiltha zur ersten Bibelstelle. Dieser Ausspruch dürfte freilich, nach dem gemischten Charakter dieser Baraitha, als aggadisch betrachtet werden, und die zwei im Texte, dem natürlichen Sinne nach, als nichtsbeweisend bezeichneten Stellen sind wirklich in den bei-

Gemaren nicht als Verbot benützt. Jedoch wird die mittlere in diesem Sinne gebraucht in der bab. Gemara Sukkhah 51 b, wenn auch gelegentlich und in einer gleichfalls mehr dem aggadischen Charakter sich zuneigenden Aeußerung, und zwar als Grund, warum die alexandrinischen Juden bestraft worden, und in der jerus. G. Sanhedrin c. 10 Ende, woselbst die Beschränkung daran geknüpft wird, daß nur zum bleibenden Aufenthalte Aegypten zu wählen verboten sei, jedoch nicht die bloße Durchreise zu Geschäften u. dgl., und Maim. selbst nimmt den Ausspruch der Mekhiltha als vollwichtig an in Sefer ha-Mizwoth Verbot 46 und Mischneh Thorah, Melakhim c. 5 § 7. In der Einl. zu den Halakhoth gedoloth führt Simon aus Kahirah — welcher bekanntlich bei der Aufzählung der Ver- und Gebote sich nicht begnügt, ein einzelnes Gesetz, wenn es mehrmals empfohlen wird, blos als eins zu zählen, sondern oft die einzelnen Stellen, welche ein und dasselbe Gesetz enthalten, besonders aufzählt und darüber von Maim. (S. ha-Mizwoth, neunter Grundsatz) getadelt wird — seltsamer Weise die ersten zwei Stellen an, läßt aber die dritte, welche mit der ersten von ziemlich gleichem Werthe ist, aus.

[22]) Isaak b. Jakob Alfasi und wahrsch. auch Chananel b. Chuschiel —, sowie Ascher b. Jechiel gedenken dessen nicht, indem der fünfte Abschnitt des Tractats Sukkhah, in welchem die b. G. des Verbots gedenkt, im Allgemeinen von Gebräuchen handelnd, welche blos zur Zeit des Tempels üblich waren, von ihnen, die blos die noch später üblichen Gesetze berücksichtigten, ganz ausgelassen wird. Die einzelne Stelle konnte demnach leicht von ihnen übersehn werden. Vielleicht haben sie jedoch auch dieses Verbot als blos gültig zur Zeit da Israel in Palästina wohnte, betrachtet, und nach der Stelle in Sukkhah soll, wenn auch in höchst unkritischer Weise, die alexandrinischen Juden die Strafe durch Alexander den Großen, also zur Zeit des zweiten Tempels, betroffen haben, so daß von dort die Geltung für spätere Zeit nicht bewiesen werden könnte. Von Ascher, der jedoch den Ausspruch des Maim. bereits vor sich hatte, ebenso von Jakob b. Ascher und Josef Karo bleibt es sehr auffallend, daß sie dieses Verbot, eines von den biblischen, ganz einfach übergehn.

[23]) So, wie bereits A. 21 bemerkt worden, Simon Kahirah in Halakhoth gedoloth Einl., Moses b. Jakob aus

Coucy in Sefer Mizwoth Verb. 227 und A. Dennoch habe ich in den gewöhnlichen germanischen und sefaradischen (v. Salomo b. Gabirol verfaßten) Asharoth — welche doch meist den Halakhoth gedoloth folgten — dies Verbot nicht gefunden. Das Verbot ist auch aufgezählt in den Asharoth des Eliah ha-Saken Strophe 125, vergl. Orient 1850 Lbl. 13 S. 197.

[24]) An den A. 21 angeführten Orten.

[25]) Mischneh Thorah a. a. O. § 8.

[26]) Esthori b. Moses ha-Parchi in Khafthor wa-Ferach c. 5. (18b): ושמעתי במצרים מפי ה"ר שמואל (ז) ז"ל אחד מבני בניו של הרמב"ם ז"ל שכשהר"ם ז"ל היה חותם שמו באגרת שלוחה היה מסיים הכותב העובר בכל יום ג' לאוין פלוני אמרתי לו דרך חצי נחמה שמא הרב ז"ל היה מוכרח לעמוד שם שהרי היה רופא למלך מצרים Sonst ist bei der ausgebreiteten Correspondenz des M. keine Spur von dieser Unterschrift.

[27]) Vergl. Moses aus Coucy a. a. O. und die Hagahoth zur Stelle des Mischn. Th., auch Esthori ha-Parchi in der vorigen Anm.

[28]) Dieses Sendschreiben, welches David ben Simra (Gutachten Th. II N. 796, auch bei Bezalel Aschkhenasi Gutachten N. 3) und Jakob Alfardschi (Gutachten ms. N. 65 bei Schem ha-Gedolim II. Buchst. מ N. 12) bekannt war, befindet sich Peer ha-Dor N. 152 (Original-ms. N. 184). Allein dabei steht eine Jahreszahl (4977), die überhaupt unmöglich ist, da M. in diesem Jahre schon längst verstorben war, noch weniger aber mit der ausdrücklich darin hervorgehobenen Angabe stimmt, daß diese Einrichtung kurz nach der Niederlassung in Aegypten getroffen worden. Ich habe daher bereits in meiner Ztschr. II. S. 132 A. darauf hingewiesen, daß 4927 zu lesen sei, und auch Carmoly (Israel. Annalen N. 11 S. 97) stimmt der Annahme dieser Abfassungszeit bei, obgleich er ein weit weniger einfaches Berichtigungsverfahren einschlägt. Statt nämlich רתתקע"ז ליצירה in רתתקכ"ז ליצירה zu verwandeln, wo blos ein Buchstabe zu berichtigen ist, setzt er אלף תע"ח לשטרות, wobei man gar nicht begreift, wie ein Abschreiber einen solchen Irrthum begehen konnte. Man könnte nun vermuthen, C. habe diese Berichtigung aus der Handschrift geschöpft, umsomehr da er das Rundschreiben in derselben gelesen zu haben scheint, da er nur aus ihr wissen konnte, daß, mit Einschluß des M., 10 Rabbinen unterschrieben seien,

demnach im Drucke drei Unterschriften fehlen*). Allein das Mspt. stimmt in diesem Punkte ganz mit dem gedruckten Texte überein, und die Berichtigung bleibt daher lediglich Sache der, jedoch gewiß berechtigten, Vermuthung. Ja das Mspt. könnte sogar noch eher einen Zweifel gegen diese Berichtigung erregen. An der Stelle nämlich, wo es im gedruckten Texte heißt, sie hätten bereits vergeblich ein Jahr (שנה אחת) gewarnt, heißt es im Originale: מרה סנין, einen Zeitraum von Jahren, so daß diesem Rundschreiben schon einige Jahre vorher Verwarnungen vorausgegangen sein müssen; Maim. war aber frühestens Ende 1165 (Anfangs 4926) nach Aegypten gekommen, also im Juni 1167 noch keine zwei Jahre daselbst und konnte daher an diesen Verwarnungen nicht schon einige Jahre vorher sich betheiligt haben. Allein diese Betheiligung ist auch nicht vorauszusetzen; vielmehr haben die einheimischen Gelehrten, die jedoch machtlos waren, gegen die unthalm. Sitte schon früher angekämpft, und als neue Männer von Ansehn eingewandert waren, so vereinigten sie sich alsbald mit ihnen, um nun mit entschiedenem Nachdrucke den Kampf zu unternehmen. Dies geht aus dem ganzen Inhalte des Schreibens hervor; und dafür, daß Einheimische mit unterzeichnet sind, spricht der Umstand, daß zwei der Unterzeichneten den zwar aus dem Arab., das ihn zuerst aus dem Hebr. entlehnt, wieder zurückentlehnten, aber wie es scheint, blos in Aegypten üblichen Titel חבר tragen; diesem Titel begegnen wir nämlich in Juda ha-Levi's Divan (Luzzatto's Bethulath bath Jehudah) bei drei Gelehrten, von denen zwei, nämlich Aharon Benzion b. Jeschu'ah Al-'Amani in Alexandrien und Nathan b. Samuel in Mizr oder Damiette, sicher Aegypter waren, und bei dem dritten, Baruch Abul-Fadhail, dessen Vater schlechtweg Ha-Chaber genannt wird, ist dies wohl auch anzunehmen. Ein Sohn des Mittleren mag sogar der hier unterzeichnete Meborach sein. — Uebrigens ist auch dieses Rundschreiben durch den Uebersetzer mannichfach entstellt, so daß er sogar an zwei Stellen das arab. Wort stehn gelassen, wohl im Glauben, es sei hebräisch.

---

* Diese drei sind (nach Samuel b. Josef, wohinter noch ein ז"ל): אלעזר בר מיכאל נ"ע. חניאל בר יוסף המלמד. אלעזר הלוי בר יפה נ"ע. Bei Isaak b. Sason heißt es zuletzt נ"ע, nicht נר"ו, und bei Abraham ha-Chaber noch ב"ר..נ"ע mit einer Lücke, indem des Vaters Name fehlt.

So lesen wir (f. 31 d), die Menstruirende bleibe nach allen Waschungen unrein עד שתבוא במים במי מקוה צרורה; was das letzte Wort bedeuten soll, begreift man nicht: soll die Frau „eingebunden" in das Quellbad hineintreten oder soll dieses „eingebunden" sein? Allein צרורה ist arab., was der Uebersetzer verkannte, weil es, nach der so gewöhnlichen Mischung in diesen Gutachten wie in allen arab. geschriebenen rabb. Werken, nach einem längeren hebr. Satze steht (ולו אנתסלת בכל מימות שבעולם הרי היא בנרתה עד שתבוא במים וכו') und es heißt: nothwendig, also בהכרח o. רוקא. Ebenso sind die Worte: לא עלי כתובת הנשים (f. 32 a) arab. gemischt; richtig übersetzt lautet die Stelle: ושישים לבו לא תורה רבן של כל הנביאים לא אל כתובת האשה

[29]) In Delmedigo's Tha'alumoth Chokhmah f. 91 b f. und in der großen Briefsammlung des Maim. ed. Brünn 38 b f. (nicht in ed Amst.), auch angeführt von Karo in Beth Josef zu Tur Eben ha-Eser c. 6.

[30]) Der Art ist z. B. das Gutachten über eine Frau, der bereits zwei Männer gestorben, und der er gestattet, daß ein dritter Mann sie heirathe und umsomehr die Leviratsehe mit ihr eingehe, gegen den wörtlichen Sinn der Baraitha Jebamoth 64 b, welche die Frau als eine ihren Männern gefährliche betrachtet, die man der Gefahr wegen nicht heirathen dürfe; er meint, es liege hier kein eigentlich thalm. Verbot vor, sondern eine Ermahnung, sich von gefahrdrohenden Handlungen fern zu halten, diese Gefahr gehöre aber mehr in das Gebiet des Aberglaubens und sei gewiß ernsteren Rücksichten gegenüber nicht beachtenswerth. Er beruft sich hiebei auf den Brauch in Andalusien und die Praxis des Isaak Alfasi und des Josef ha-Levi. Dieses Gutachten, welches bereits von Moses Alaschkar in seinen Gutachten N. 69 in Uebersetzung mitgetheilt wird und auf das sich auch Karo in Kheßef Mischneh zu Mischneh Th. Issure Biah c. 21 § 31 beruft, ist in Peer ha-Dor N. 146 (ms. N. 151) abgedruckt, und ähnlich seiner darin ausgesprochenen Entscheidung spricht er sich auch in Mischn. Th. a. a. O. aus, in welchem Werke er sonst strenge den Worten des Thalmuds folgt, eine jede kleine Zuthat daher sehr zu beachten ist. Solche Zuthaten haben wir z. B. bereits oben A. 17 und 21 kennen gelernt, wo der Zusatz die eigne Entschuldigung beabsichtigt; sie rühren meist von praktischen Entscheidungen her, die er getroffen und denen

er mit kurzen Worten einen Eingang in den umfassenden Codex gestattet (vergl. noch A. 46 und 47). Daß dieses Gutachten vor Beendigung seines M. Th. abgefaßt worden, ist deßhalb wahrscheinlich, da er sonst in jenem auf diesen zu verweisen nicht unterlassen hätte, und sollte selbst das Gutachten dennoch später geschrieben sein, so hat er doch jedenfalls, wie er ausdrücklich in demselben sagt, seit seiner Uebersiedlung nach Mizr bereits mehrfach so praktisch entschieden. Er sagt nämlich in M. Th., daß eine solche Frau zwar nicht dem dritten Manne verehelicht werde, daß sie aber, wenn es geschehe, bei dem Manne bleiben, ja wenn auch blos der Mann die Trauungsceremonien vollzogen habe, der Mann dann den eigentlichen ehelichen Act vornehmen solle. Andere Gelehrte sind jedoch hier strenger thalmudisch und wundern sich über diese eigenmächtige Entscheidung des M., vergl. die Erklärer zur St. — Eine zweite zeitgemäße Entscheidung ist die Einrichtung, wonach der Vorbeter das Achtzehn-Gebet alsbald laut vortragen solle, ohne daß die Gemeinde es vorher leise bete, eine Einrichtung, deren bereits sein Sohn Abraham, Isaak b. Schescheth (Gutachten 37, jedoch ohne sie auf M. zurückzuführen) und David b. Simra gedenken, und welche in einem nach der Handschr. in Melo Chofnajim abgedruckten Gutachten begründet wird. — Auch die Erlaubniß, daß Jemand eine Sklavin, mit der er im Verdachte eines unerlaubten Umganges steht, heirathen dürfe, nachdem er sie zur Proselytin und zur Freien gemacht, welche Entscheidung er damit begründet, damit der Unzucht vorgebeugt werde, und welche sich in dem Gutachten Peer ha-Dor N. 132 (ms. 140) findet, gehört hierher.

[31]) Dieser Comm. wird von mehren Schriftstellern mit dem Titel: כתאב אלסראג hebr. ס' המאור „die Leuchte" angeführt, so auch von Gavison am Ende des 'Omer Schikchah, Karo im Gutachten Abkath Rokhel N. 27 f. 23 a. und 24 a; jedoch scheint derselbe nicht von M. selbst ausgegangen zu sein, der ihn immer blos einfach שרח oder פירוש, חיבור ס. האליף nennt. Uebrigens ist אלסראג ein Titel, welcher überhaupt für Erklärungen gebräuchlich war. Maim. selbst nennt so ein Werk des Isaak Gajath, aus welchem er die Erläuterung einer Mischnah in Schebi'ith anführt in dem Gutachten Peer ha-

Dor N. 15 (ms. 18), wo der Ueberſetzer: בפירושי, hingegen das Original פי אלסראג ſetzt.

[32]) Intereſſant iſt die Stelle, welche Obadiah b. David, der Commentator zu Kiddusch ha-Chodesch (VII. 1—4) aus dem Commentar des M. zu Rosch ha-Schanah anführt: והא דאמר ר' וירא אמר ר' נחמן כ"ד שעות מיכסי סיהרא וכו' נם זה שאמר אבוה דר' שמלאי נולד קורם חצות וכו' לא נתברר אצלנו יפה לפיכך לא כתבנו בו פירוש.

[33]) Er giebt Dies ſelbſt in der ausführlichen Einl. zu dieſem Werke an, und die Abſchriften, welche vom arab. Originale ganz oder theilweiſe vorhanden ſind, enthalten auch den vollſtändigen Text der Miſchnah, daher haben auch die einzelnen Stellen, welche in Pococke's Porta Moſis abgedruckt ſind, den Text an der Spitze, ebenſo hatte Simon Duran denſelben noch vor ſich (vergl. deſſen Comm. zu Aboth 2, 7) und desgleichen das zu Zeiten Karo's in Haleb befindliche Mſpt. (Abkath Rokhel a. a. O.) In den gedruckten Ausgaben der ſpäteren hebr. Ueberſetzungen, vielleicht ſchon in dieſen ſelbſt, iſt der Text zurückgeblieben, weil man dieſen als anderweitig vorhanden vorausſetzte und mit dieſem Werke nicht mehr ein alles Andere entbehrlich machendes Handbuch zu geben beabſichtigte; allein dadurch haben wir den Verluſt einer alten guten ſefaradiſchen Miſchnah-Recenſion, wie ſie M. wiedergab, zu beklagen. Aus den Ueberreſten derſelben — ein kleines Fragment beſitze ich ſelbſt durch die Güte Luzzatto's — erkennt man die Wichtigkeit ſolcher alten Recenſionen für die Berichtigung unſerer vielfach corrumpirten Miſchnah-Lesarten.

[34]) Gelegentliche Zuſätze bietet z. B. der Comm. zu Jebamoth 3, 8 über einen Gegenſtand, den er ſogar ohne Hülfe der Gemara und ſpäterer Vorgänger erörtert: אבל צרתה ר"ל נכרית לא מצינו בה רין בנמרא ולא לא' מן הנאונים אבל והואיל וזכרנו ענין יובש הריאה נדבר, Chullin 3, 2: הרין אצלי בה וכו' וכתוב בנמרא וכו' וזכרתי ענין זה ואע"פ, Bekhoroth 3, 3: בנוונים וכו' שאינו מכוונה המסכתא לפי שרוב בני ארם עוברים עליו. Im Allgemeinen jedoch fehlen auch die leicht anzuknüpfenden Zuſätze, und er ſpricht ſich darüber zu Menachot 4, 1 in folgenden Worten aus: ורינו הציצית והתפלין והמזוזה ועניו מלאכתן והברכות שחייבין לברך עליהן וכל הענינים התלויין בכל זה מן הרינים ומה שנאמר עליהן בשאלות ותשובות אין ראוי כפי קבלת חבורנו לרבר בהן לפי שאינו אלא מפרש והמשנה לא רברה על אלה המצות רבר מיוחר לכלול ריניהן

und im Allgemeinen in der Vorrede zu Sefer ha-Miswoth, wo er von dem Commentar spricht: והיתה כונתי בחבור ההוא לקצר ביאור ההלכה מן המשנה ולא היתה בו כונתי להשלים רק כל מצוה והביא כל מה שיצטרך מאסור ומותר וחיוב ופטור כמו שיתבאר למי שישתדל באותו החיבור.

[35]) Ich will hier blos kurz auf einige Stellen der Art verweisen. Schabb. 7, 1 faßt er die Worte כלל גדול anders wie die G. f. 68 a, vergl. Samuel Edels z. St. — Tha'an. 4, 1 sind die Worte וכאשר היתה אכורה העבורה וכו' nicht übereinstimmend mit G. 26 b, und dieser Ansicht folgt er auch Mischn. Th. Thefillah u. = Neshiuth Khappajim 15, 4, und zieht er daraus noch weitere Folgerungen; die Abweichung ist sogar nicht ganz praktisch gleichgültig, wie Gumbinner in Magen Abraham zu Orach Chajim c. 128 A. 54 nachweist, der gleich Boton in Lechem Mischneh zu M. Th. a. a. O. die Abweichung bemerkt, aber den Mischnah-Comm. nicht beachtet. Jebamoth 2, 8 erklärt er die bibl. Worte אשר תלד zur Begründung der M. in anderem Sinne als die G. f. 24 a, ebenso in M. Th. Jibbum wa-Chalizah 2, 6, jedoch das. 6, 8 gleich der G. — Khethub. 13, 10 erklärt er בורק anders als die G. und stellt seine Erklärung sogar ausdrücklich neben die der G., folgt aber jener in seinem M. Th. Ischuth 13, 18. Nissim b. Ruben in dem Comm. zu Alfasi sucht die Erklärung in M. Th. mit der der G. in Einklang zu bringen, ohne die deutlichere Stelle im Mischnah-Comm. zu beachten. Nasir 5, 5 erklärt er die Worte: מי שלא נתקיימו דבריו anders als es aus den beiden Gemara's hervorgeht, welche das שרא streichen, und wonach es auch die Thoßafoth nehmen, und Maim. scheint sich hier seines Widerspruchs mit der G. vollkommen bewußt zu sein, wie er denn auch seiner Erklärung in M. Th. Nesiruth 2, 8 folgt. Karo in Khoßef Mischneh zu dieser St. scheint freilich keine Ahnung von dieser Abweichung zu haben, wohl aber Rosanes in Mischneh le-Melech das. und Heller in Thoßefoth Jomtob zur Mischnah, denen diese Freiheit der Exegese sehr auffallend ist, und Letzterer sucht sie zu vertheidigen. Baba bathra 6, 1 ist zu vergleichen mit M. Th. Mekhirah 16, 1 und Vidal und Karo z. St. — Aboth 5, 4 weicht er von der Angabe der G. 'Arakhin 15 ab ab, was Heller z. St. und Samuel Edels in den aggadischen Novellen bemerken. — Niddah 3, 6 u. 7 erklärt

er, und zwar, wie es scheint, wieder mit vollem Bewußtsein, abweichend von der G. 30 ab, was gleichfalls Heller bemerkt; doch folgt er in M. Th Iffure Biah der G. — Daß er zuweilen biblische Begründungen, wie sie die G. giebt, als blos anlehnende und aggadische abweist, die Bestimmung der M. entweder der Tradition zuweist oder ihr einen andern Grund unterlegt, vergl. z. B. Menachoth 3, 6. Niddah 5, 3 und 6 und a. St., hängt mit seiner ganzen Auffassungsweise der von der G. beigebrachten Belege aus der Bibel zusammen, welche später im Zusammenhange zu besprechen ist.

[36]) Außer den bekannten Stellen in der Einleitung, Sanhedrin c. 10, Einleitung zu Aboth und häufig im Comm. zu diesem Tractate selbst vergl. noch z. B. Berakhoth Ende, Peßachim 4 Ende (Beides Zusätze zur M.), Khelim 30, 2 und a. St.

[37]) So Schema'jah zu Middoth, Abraham b. David zu 'Edujoth, Simson aus Sens zu Sera'im und Tohoroth, Isaak aus Siponte (ms.) zu Seraim, Meir aus Rothenburg zu Tohoroth (ms.), Ascher b. Jechiel zu beiden Ordnungen und Andere.

[38]) Erklärungen aus alter Zeit sind von Raschi, Samuel b. Meir (welche einer Privatmittheilung zufolge, im british Museum handschriftlich vorhanden ist), Shimchah aus Vitre (ms.), Jonah aus Gerona (ms.), Simon b. Zemach Duran, Isaak Abarbanel, Josef Ja'bez (ms.) und vielen Anderen.

[39]) Das Erstere gilt besonders von Abraham b. David und Simson aus Sens, das Letztere von 'Obadiah, dessen Ruhm ein sehr unverdienter ist, und seine häufigen Widersprüche weist ihm Heller in Thoßefoth Jomtob häufig nach, wenn er auch stets mit großer Verehrung von ihm spricht. — Interessant ist die Parallele, welche Simon Duran in der Einl. zu seinem Aboth-Comm. (Magen Aboth) zwischen einigen diesem Tractate gewidmeten Commentaren zieht; natürlich gilt jedoch das darin ausgesprochene Urtheil vorzüglich dem Charakter der Erläuterung zu diesem Tractate, welcher dem Erklärer einen weiteren Spielraum für Enthüllung der eignen Individualität zuläßt. Seine Worte lauten: והנה שמנו לפנינו פי' רבינו שלמה ז"ל אשר לא היה כמוהו מפרש לשונות על כוונת אומרם ופי' רבינו משה ז"ל אשר לא נמצא כמוהו מקרב הדברים

אל המושכל ופי' רבינו יונה החסיד ז"ל אשר לא קם כמוהו מדבר ביראת ה' למשוך לבות בני הארם-לדרכי החסידות.

[40]) Ein solcher Zusatz ist die Erklärung zu dem 6. Cap. von Aboth, welches eine bloße Baraitha ist und ebensowenig von M. erklärt wird wie der ebenfalls zur Mischnah hinzugefügte 4te Abschnitt von Bikkhurim; der gedruckte Comm. zu ersterem ist dem Comm. Raschi's entlehnt, was Abraham Zakuto in Juchaßin unter Chananiah b. 'Akaschia, Samuel de Uceida in Midrasch Schemuel zu Aboth 6, 2 und Gumbiner in Magen Abraham zu Orach Chajim c. 54 entgangen ist.

[41]) So lesen wir z. B. Peßachim 2, 2: אצלנו באיי ספרד hingegen bereits Nedarim 10, 8: אצלנו בערי המערב ebenso lesen wir aber auch in der ganzen Ordnung Tohoroth z. B. Khelim 2, 1: אצלנו בקצוי המערב 10, 1: אצלנו בארץ המערב, ja selbst 'Okzin 2, 5: אצלנו במערב. Zu Sotah 2, 4, Khelim 14, 2; 15, 1; Parah 3, 10 (vergl. unten A. 49) jedoch spricht er von Dingen, die er als Augenzeuge in Palästina und Aegypten gesehn, mischnaitische Gewichte bestimmt er nach ägyptischen z. B. 'Edujoth 1, 2; Einl. zu Menachoth und Khelim 2, 2, und ebenso finden wir auch häufig neben den in Andalusien oder Magreb gebräuchlichen Namen noch die in Aegypten dafür üblichen, vergl. z. B. Khelim 2, 3; 16, 7; 20, 6, oder er giebt blos den in Aegypten dafür bekannten Namen, wie z. B. Khelim 16, 1; 17, 3; Oholoth 7, 1; 9, 15, und sogar in der letzten Stelle heißt es ausdrücklich: אצלנו ר"ל במצרים. Da wir jedoch an andern angeführten Stellen aus dem Ende des Werkes, wie bemerkt, Magreb als seinen Aufenthaltsort bezeichnet finden, eine Bezeichnung, die, nach einer brieflichen Mittheilung Munk's, auch im arab. Originale ebenso steht, also nicht dem Uebersetzer zugeschrieben werden kann, so müssen nothwendig die Angaben, welche eine genaue Bekanntschaft mit Palästina und Aegypten beweisen, in späterer Zeit von ihm selbst hinzugefügt sein, und so erklären sich auch manche Abweichungen, welche gerade hier in dem arab. Originale sich finden, und bei Zusätzen sehr leicht erklärlich sind, wie wir Solches auch in anderer Beziehung (vergl. folg. Anm.) finden werden. Oholoth 7, 1 liest nämlich eine arab. Handschr. עכרא (אצלנו) statt unseres במצרים (Pocockii notae misc. ad Portam Mosis p. 75)

und 9, 15 fehlen im Pariser Codex die Worte אצלנו ר"ל. Dadurch löst sich aber auch der Widerspruch, welcher in der von M. selbst herrührenden hebr. Nachschrift mit den sonstigen verbürgten Angaben über sein Alter entsteht. Nach seiner Nachschrift nämlich hat er den Comm. begonnen im Alter von 23 J. und ihn beendigt in Aegypten im Alter von 30 Jahren im J. (14) 79 der seleucidischen Aera (1168); nun aber war er in diesem J. 33 Jahre alt, und wir dürfen doch wohl Maim. nicht selbst eines Irrthumes zeihen in der Angabe seines Alters, und Ausgaben wie Manuscripte stimmen in dieser Nachschrift überein. Die Sache stellt sich aber ganz anders, wenn wir annehmen, M. habe die Nachschrift bereits abgefaßt, als er den Comm. und zwar in Magreb im Jahre 1165 beendigt, da war er wirklich 30 J. alt; nach der Revision aber fügte er die Worte במצרים u. שהיא שנת ט' וע' לשטרות hinzu oder setzte sie an die Stelle anderer, welche früher dort standen, während er die Worte בן שלשים שנה durch Versehn unberichtigt ließ oder Abschreiber die etwa auch dazu von ihm vorgenommene Berichtigung übersahen und nicht aufnahmen.

[42]) So sagt er selbst in einer Antwort auf eine Anfrage, in welcher ihm ein Widerspruch nachgewiesen wird zwischen dem Comm. zu Schebi'ith 10, 5 und dem Mischn. Th. Schemittah we-Jobel 9, 22 u. 23 (Peer ha-Dor N. 140, ms. N. 149): „Das Exemplar, welches ihr von dem Comm. zur M. besitzt, ist nach der ersten Ausgabe derselben ... Als ich jedoch die Sache nochmals untersuchte, und sie nach ihrer vollständigen Richtigkeit im M. Th. niederschrieb, da berichtigte ich auch den Comm. In dieser ersten Ausgabe des Comm. sind noch andere wenige Stellen, etwa zehn Gegenstände, in denen ich einem der Geonim gefolgt, später aber das Richtige erkannt habe" (Ich habe nach dem arab. Orig. übersetzt, indem auch hier wieder von dem Uebersetzer Einzelnes mißverstanden worden). In unserm M. Comm. jedoch findet sich gleichfalls die LA. der ersten Ausgabe. An einzelnen Stellen bieten auch wirklich arab. Mspte berichtigende Zusätze. Einen solchen führt Guisius zu Khilajim 9, 8 an, der mit seiner Ansicht in M. Th. Khilajim 10, 2 u. 4 übereinstimmt, und den auch Karo in Kheß. M. zur ersten Stelle als andere LA. kennt. So haben drei Mspte bei Pococke (Porta Mosis p. 179) zu Sanh. 10, 1 in Betreff des vierten Glaubenssatzes einen Zusatz,

welchen er, gemäß seinen Ansichten im Moreh, anfügt, und ebenso fand 'Asariah de 'Rossi in dem Mspte einer Uebersetzung einen solchen zum 13. Glaubenssatze, welcher seinem Sendschreiben über Auferstehung entnommen ist. Auf Zusätze und Verschiedenheiten zwischen Original-Handschriften und der Uebersetzung machen ferner aufmerksam z. B. Jakob Berab in seinem Sendschreiben über die Ordination (Levi b. Chabib, Gutachten Ende, f. 286 d), Levi b. Chabib im Comm. zu M. Th. Kiddusch ha-Chodesch 2, 9, Bezalel Aschkhenasi im Gutachten N. 1, Karo im Beth Josef zu Orach Chajim c. 26 und in Khesef M. zu M. Th. Thefillin ꝛc. 4, 4 und A., welche Verschiedenheiten gleichfalls spätern Berichtigungen des Maim. selbst zuzuschreiben sind. Auch Simon Duran (Gutachten I, 19) kennt einige Aenderungen, und Karo in Beth Josef zu Orach Chajim c. 128 verschiedene Lesarten. Ebenso scheint das palästinensische Ex., welches Lipmann Heller zu Tohoroth vor sich gehabt und in seinen Thosefoth Jomtob häufig benützt hat, die Uebersetzung aus einem später nochmals revidirten Originale enthalten zu haben.

[43]) Charisi übersetzte die Einl. und die Tractate der Ordn. Sera'im bis Therumoth, als Maim. noch lebte, daher fügte er auch in seiner Vorr. dem Namen des Vfrs die Bezeichnung ז"ל bei; aus dem Umstande, daß er weder auf den M. Th. noch auf den Moreh anspielt, dürfte hervorgehn, daß er die Uebersetzung vor der Bekanntwerdung beider Werke in der Provence, also etwa um 1180, abgefaßt habe. Daher führte auch Isaak b. Abbamari aus Marseille, welcher sein 'Ittur zwischen 1179 u. 1189 schrieb (vergl Anfang des 1. Abschn. wo einige Unrichtigkeiten in den Jahreszahlen, und Ende des Abschn. פרוזבול), die Erklärung des Maim. zu Schebi'ith 6, 5 an, die er, als geborener Provenzale, lediglich in der Uebersetzung kannte. Daß Charisi mit unverzeihlicher Flüchtigkeit zu Werke ging, sagt uns bereits Samuel Thibbon in dem Vorw. zu seiner Erklärung der schwierigen Wörter, deren er sich in seiner Uebersetzung des Moreh bediente, wo er von Charisi sagt: גם במלות קלות מאד שגה בהעתקתו ... לפתיחת פי' המשנה und eine Vergleichung der Einl., wie sie in der Ueberf. vorliegt, mit dem Originale, das Pococke in Porta Mosis mitgetheilt, sowie auch die Abweichungen, welche Moses Thibbon's Uebersetzung einer einzigen Mischnah (abgedruckt in Nit'e Na'amanim)

darbietet, belehren uns hinlänglich von der vollen Richtigkeit dieses Urtheils. Hingegen sind Samuel Thibbon's Ueberf. des Commentar's zu Aboth nebst den einleitenden acht Capiteln und zu dem Anfange des zehnten Abschn. v. Sanhedrin mit der an diesem Manne gewohnten Genauigkeit abgefaßt, und auch hier bietet uns Poc.'s P. M. — mit Ausnahme des Comm.'s zu Aboth selbst — die Materialien zur Vergleichung. Die im J. 1298 unternommene Ueberf. nahm das Vorgefundene von Charisi auf, ebenso blieb Aboth mit den einl. Capp. nach Thibbon, jedoch nicht so der Anfang des 10. Absch. v. Sanhedrin. Die Uebersetzer, welche die vollständige Uebersetzung unternahmen, waren, wie sie selbst sagen, auf ein einzelnes Mspt. beschränkt und zum Theile zeigt sich auch bei ihnen manche Unkenntniß; die Einl. zu Menachoth, die wir in P. M. arab. besitzen, sowie einzelne in den not. misc. zerstreute Anführungen, auch genauere Uebersetzungen, welche hie und da bei den Alten vorkommen, bieten genug zur Bestätigung dieses Urtheils. Vorzüglich ist der Comm. zu Tohoroth, dessen Uebersetzer nicht bekannt ist und dessen Gegenstand ungemein schwierig ist, nicht frei von bedeutenden Unrichtigkeiten; Dies erkennen wir aus der Einleitung, welche arab. in P. M. mitgetheilt ist, und deren Ueberf. wesentliche Mißverständnisse enthält, die auch Juda Löb Levi Edel in seiner Erkl. zu dieser Einl., Me Nafthoach (Bialystok 1816) viele Schwierigkeiten verursachten, deßgleichen aus einer andern Uebersetzung, welche wir häufig bei Ascher b. Jechiel*) und seinem Glossator zu dieser Ordnung bald ausdrücklich, bald auch anonym angeführt finden und die vielleicht ihren Ursprung dem mit dem Arab. vertrauten Schüler Ascher's, Israel b Josef Israeli, Bruder des Isaak, des Vfr's des Jeßod 'Olam, verdankt. Dieser war auch in einer Uebersetzung von Khilajim 4, 5 von Ascher angefragt worden (vergl. Karo in Kh. M. zu M. Th. Khilajim 6, 2 und danach Ascher in den Glossen zu Simson zur Mischnah). — Die genaue Nachweisung aller einzelnen Un-

*) Ob diese Anführungen nicht aus den Glossen, welche einem Isaak, wahrsch. eben dem Israeli, angehören, in den Text gekommen sind, verdient eine Untersuchung; denn an vielen Orten würde man ganz andre Ansichten erwarten, wenn Ascher der Comm. des M. vorgelegen hätte, ja ziemlich bestimmt geht aus der Erkl. zu Ohloth 6, 5 hervor, daß er ihn nicht gekannt, vergl. Thoß. chadaschim das.

richtigkeiten würde uns weit über die unserm Zwecke angemessenen Grenzen führen.

44) So sagt Abereth in einem Gutachten nach Pergignan (I, 290): ואם יש בידכם פירוש המשנה שלו העמידו דברים אלו על בוריין והודיעוני.

45) Vergl. z. B. oben Anm. 36, ferner Karo zu M. Th. Schechenim 2, 17 und Heller zu Baba bathra 1, 2; Karo zu M. Th. Khelim 11, 19 und 20 mit Comm. zu Khelim 13, 2 vergl. auch des in A. 43 angef. Edel Majim tehorim und Charifutha de-Nahara das.

46) Zu ihnen gehören die 32 Anfragen, welche die Schüler des Efrajim aus Tyrus, den Benjamin aus Tudela zur Zeit seiner Reise dorthin (vor 1173) noch am Leben fand, der aber zur Zeit der von seinen Schülern ausgegangenen Anfragen schon verstorben war, an ihn richteten. Maim. hatte bereits mit Efrajim selbst in Verbindung gestanden, wie aus dem an diesen gerichteten, von Moses Alaschkar (Gutachten N. 19) angeführten Schreiben hervorgeht, und auch die Antworten an dessen Schüler zeugen von dem frühern Verkehre mit dem Lehrer. Von den an die Schüler gerichteten Antworten, die größtentheils in Peer ha-Dor aufgenommen sind, geben eine kurze Notiz die beiden Anmerkungen zu Nr. 3 im hebr. Theile 7 ab, und sind daselbst zehn Nummern bezeichnet, welche ihnen angehören. In der Handsch. nehmen sie die Stelle ein von N. 9—40 incl., in Peer ha-Dor N. 1 (auch abgedruckt Melo Chofnajim, doch ist sie fälschlich als N. 1 auch des Mspts angeben). 2. 12. 11. 10. 105. 106 (N. 16 ms. fehlt im Drucke, vergl. auch oben A. 11) 4. 15 16. 3 (N. 21 ms. über die zwei Challoth, welche nach Meir — wohl aus Carcassonne, den Benj. dort traf — und Chija in Tyrus vom Teige abgeschieden werden sollen, handelnd, fehlt im Drucke, deßgleichen N. 22 über עיקור). 43. 44. 42. 45. 46. 47 (N. 29 ms. über die Paraschoth in den Thefillin fehlt). 48. 49. 51. 65. 52. 57. 58. 59. 60. 50. 53. — Das Kriterium dafür, daß diese Anfragen an Maim. gerichtet und von ihm beantwortet worden, bevor der M. Th. erschienen war, ist, wie in den angezogenen hebr. Anmerkungen schon dargethan, hier ein doppeltes, erstens daß die Zeitangabe, 1177, am Schlusse dabei steht, dann auch daß die von ihm in den Gutachten erörterten Bestimmungen dann in seinem M. Th. benützt sind.

Nur ist hier noch auf eines dieser Gutachten hinzuweisen, welches in den hebr. Anm. unbeachtet geblieben, nämlich N. 65 (ms. 33). Seine dortigen Erörterungen veranlassen ihn in M. Th. Maakhaloth aßuroth 9, 12 die Worte zu gebrauchen בן של קטנה שלא הניקה, womit er andeutet, daß nicht blos bei einem großen Viehe, das jetzt gerade nicht säugt, sondern auch bei einem jungen, das noch nie gesäugt hat, diese Bestimmung gilt; die Erklärer Vidal und Karo merken auf diese kurze Andeutung nicht, und Karo giebt, nach seiner Gewohnheit, in Schulchan arukh Joreh De'ah c. 90 § 1, die Worte des Maim. vollständig wieder, ohne an diese nähere Bestimmung zu denken. — In gleicher Art trägt ein Gutachten über den Anfang der seleucidischen Aere, welches in den Briefsammlungen (ed. Amst. 51 b ff, ed. Brünn 54 ab) abgedruckt ist, diese beiden Kriterien an sich; es wird ausdrücklich vom Jahre 1175 datirt, und es dient zugleich zur Erklärung von M. Th. Schemittah we-Jobel 10, 1—8, vergl. Karo in Kh. M. das. und Moses b. Josef Trani in seinen Gutachten I. N. 49. — Bei andern Gutachten verläßt uns das erstere Kriterium, doch kann uns auch das zweite einen genügenden Fingerzeig geben. So sind die weitläufigen Bestimmungen in M. Th. Thefillin Mesusah we-Sefer Thorah 9, 1—12 offenbar entlehnt seiner Erklärung in Gutachten 66 des P. ha-D. (41 ms.), ebenso M. Th. Milah 1, 3—5 und 10 dem Ga. 79 (57 ms.), so die Worte אבל טלית המצויצת כהלכתה וכו' in M. Th. Schabbath 19, 20 aus Ga. 62 (154 ms., die Späteren, mit diesem Gutachten unbekannt, achteten nicht genau auf den Sinn und führten diese Bestimmung gar nicht an), so M. Th. Schabb. 21, 13 nach dem in den Briefsammlungen (ed. Amst. 48 b. f. ed. Brünn 51b) befindlichen Gutachten, vergl. Karo in Beth Josef zu Tur Orach Chajim c. 321 Ende, so M. Th. Ischuth 7, 23 nach dem Gut. über אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, welches die Briefsammlungen (ed. Amst. 56 a, ed Brünn 57 b) enthalten, ferner M. Th. Issure Biah 21, 31 und P. ha-D. N. 146 (ms. 151, vergl. oben A. 30), vergl. ferner M. Th. Scheluchin we-Schuthafin 4, 3 mit dem Ga. in den Briefsamml. (ed. Amst. 51 a, ed. Brünn 53 b) über שלשה שהטילו רכיס; M. Th. Schaalah u.-Fikadon 4, 2—4, 8 u. 9 mit Ga. 6 (146 ms.). Dieses Gutachten ist im ms. seinem Anfange nach wie-

derholt, aber dann auf diese Nummer verwiesen, unter N. 211 ms., welchem N. 8 (9 ist Druckfehler) in P. ha-D. entspricht, und in der Ueberschrift dieser Nummer sind im Originale wirklich acht, nicht sieben Fragen bezeichnet, und es läßt sich umsomehr vermuthen, daß alle diese acht Anfragen frühzeitig an ihn gelangt sind, da auch die zweite dieser Antworten auf seine Worte in M. Th. Gesetzlah wa-Abedah 3, 9 Einfluß geübt zu haben, und der Ausdruck in der ersten: וזה שראינו במצרים anzudeuten scheint, als sei er erst seit Kurzem daselbst; jedoch macht die dritte Antwort, namentlich in der Form, wie sie in den Briefsammlungen gedruckt ist, Schwierigkeit, wie schon Moses Alaschkar in seinem Gutachten N. 4 bemerkt. — Gewiß gehören dieser Zeit noch manche Gutachten an, deren Kriterien jedoch nicht so deutlich sind.

47) Diese Jahreszahl bestimmt sich genau durch eine Angabe in dem Briefe an die Gelehrten Marseille's (der aber, wie Handschriften beweisen, überhaupt an die Gelehrten der Provence, namentlich aber an die in Lünel und Montpellier gerichtet war, vergl. Delitzsch und Zunz im Katal. der Leipz. Rathsbibl. N. 30, 4, Auerbach in meiner Ztsch. III. S. 288 und den Wiener Katal. v. Krafft und Deutsch S. 79 f.) über Astrologie, welchen die Briefsammlungen enthalten. In diesem wird auf das Ereigniß in Jemen und sein Sendschreiben dorthin mit den Worten hingewiesen: יש לדבר זה כ"ב שנה; dieser Brief aber ist nach dem genauen Datum der Wiener Handsch. am 11. Thischri 1506 der s. A., d. h. Oktober 1194 geschrieben. Selbst ohne dieses Datum wird gleichfalls klar, daß der Brief nicht viel später geschrieben sein kann. Er setzt in demselben voraus, daß sein M. Th. noch nicht zur Zeit der Anfrage in jene Gegend gelangt sei, hofft aber, er werde nun schon in ihren Händen sein, da er schon in Sicilien verbreitet sei (והדבר ידוע כי לא הגיע עדיין לידכם החבור אשר חברנו במשפטי ההורה שקראתיו משנה תורה ... ובסרומה לי שיגיע לידכם קודם כתב השובה זו שכבר פשט באי סקיליא); nun aber sind ihm sicher nicht lange nach dem J. 1194 von den Gelehrten Lünel's, an deren Spitze Jonathan ha-Khohen — derselbe, an welchen nach der Wiener Handschr. der Brief über die Astrologie abgegeben werden sollte —, eine ziemliche Anzahl von Anfragen zugekommen, welche in P. ha-D. N. 17—40 incl. (185—209 incl. ms., im Drucke sind nämlich irrthümlich zwei Gutachten mit

derselben N. 25 bezeichnet), enthalten sind, und dieser Brief muß demnach früher geschrieben sein. Daß aber die Anfragen ihm nicht lange nach 1194 zugekommen sein können, folgt daraus, daß die Antwort an Samuel Thibbon über die schwierigen Stellen im Moreh am 8. Thischri 1511 (Oct. 1199) geschrieben ist; dieser sowie Thibbons erstes Schreiben mit den Anfragen (welches wir nicht besitzen) und dessen zweites, worauf erst M. Antwort folgte, ist aber nach jener Correspondenz mit den Gelehrten seiner Vaterstadt, Lünel, geschrieben worden, da sie ihn bei der Zusendung der thal. Anfragen um eine Abschrift des Moreh, von dem sie gehört, bitten: שמע נא בקול עבדיך אלה שואבי מימיך, להשביענו עור בספר מורה הנבוכים אשר שמענו שומעו, ובארץ מצרים יצא טבעו, und für sie, die „hochansehnliche Akademie", wie M. sie in seiner Antwort an Thibbon nennt, übersetzte dieser dann zunächst den Moreh. Ist nun die thalm. Correspondenz früher als die philos., so kann die Antwort des Maim. an Jonathan und Collegen nicht nach 1198 geschrieben sein, in ihr aber entschuldigt er sich, daß er einige Jahre zu antworten gezögert habe (שנתאחרו התשובות כמה שנים), so daß offenbar vor dem J. 1195 die Anfragen an ihn gelangt waren. Jenes frühere Schreiben über die Astrologie ist demnach bereits 1194 geschrieben. Damit stimmen auch andere Lebensumstände des Maim. vollkommen überein. In der Antwort nämlich über die thalm. Anfragen giebt er als Grund seiner Zögerung an, er sei ein Jahr lang gefährlich krank gewesen, auch jetzt noch siech, von welcher Krankheit auch S. Thibbon in einem späteren Schreiben spricht; es ist hier gewiß von derselben Krankheit die Rede, von welcher auch in dem Briefe an Jefeth gesprochen wird und die ihn aus Schmerz über den unglücklichen Tod seines handeltreibenden Freundes betroffen. Ich habe bereits in A. 20 die Vermuthung ausgesprochen, dieser sei Aben Almoschat gewesen und in den ersten 90er Jahren gestorben, und so stimmen auch diese Zeitangaben zusammen. Es erfolgt hieraus, daß das Sendschreiben nach Jemen, welches ungefähr 22 Jahre vor dem Schreiben über die Astrologie abgefaßt worden, etwa um 1172 geschrieben sein muß. Aus dem Sendschreiben selbst ergiebt sich gleichfalls, daß die Beendigung des M. Th. noch lange nicht bevorstand, da er in ihm wohl den Comm. zur Mischnah anführt, aber mit keiner Sylbe auf den M. Th., nicht einmal als auf ein bald zu

erwartendes Werk hinweist, während es an Anknüpfungspunkten nicht fehlte. — So stimmen seine Behauptungen über die Prophezeiung im Allgem. und namentlich über die Beglaubigung des Moses, die nicht in seinen Wundern, sondern in der von ganz Israel als Augenzeugen mitangesehenen Offenbarung am Sinai bestehe, ferner die Beschränkung des V. נביא אקים להם וגו׳ vollständig überein mit M. Th. Jeßode ha-Thorah c. 7 bis Ende, vergl. bes. 8, 1 und 9, 2, und eine Verweisung darauf wäre weit zweckmäßiger gewesen als auf den Comm. zur M., der Einzelnes gar nicht enthält, indem dieses vielmehr, aus eigner Ansicht in diesem Sendschreiben erörtert, erst dadurch Eingang in den M. Th. gefunden. Auch in Hilchoth Melachim c. 11 u. 12 (vergl. bes. 11, 4) sind einzelne Angaben dem Sendschr. entnommen. — So scheinen auch die Worte: זה שבתי הבית (Anf. des Sendschr.) darauf hinzudeuten, daß er noch nicht lange in Aegypten seinen festen Sitz eingenommen. — Auch Zunz (Benjamin ed. Asher II. S. 162) setzt die Abfassung des Sendschreibens in das Jahr 1172, während Carmoly (Isr. Ann. 1840 N. 29 S. 248) unrichtig 1189 angiebt.

[48]) In Betreff des Renegaten, welcher aus der Bibel die Wahrheit des Islam beweisen wollte, mag hier blos als Vermuthung ausgesprochen werden, daß er wohl einer und derselbe mit dem oben S. 6 (vergl. A. 10) erwähnten Samuel 'Abbas sein mag. Asher in seiner Ausgabe des Benjamin (II. S. 165) berichtet, daß Munk in Paris das Fragment eines arab. Mspts. gefunden, in welchem ein Renegat das Judenthum bestreitet und dazu auch die Geschichte des früher, um 1153, aufgetretenen falschen Messias David Eldavid umständlich mittheilt, und wir können hier überall die Person eines und desselben Renegaten vor uns haben. Al-Kifti, der dem Apostaten Samuel einen kurzen Artikel widmet und ihn um 570 d. H. (1174) sterben läßt, nennt seine antijüdische Schrift: פי אטהאר מעאיב אליהוד וכרב דעאויהם פי אלהודיה ומואצע אדלייל עלי הכרילהא ואחכם מא גמעה (Mitth. des Hrn. Chwolson nach einer Wiener H. S. f. 122 b). — Den in Jemen aufgetretenen Wunderthäter bezeichnet übrigens M. in dem Sendschreiben als איש שהוא אומר שהוא משיח und stellt dieser Angabe die Eigenschaften entgegen, welche der wahre Messias an sich tragen muß; in dem Briefe über Astrologie hingegen sagt er

von ihm, er habe vorgegeben שהוא שלוחו של משיח מישר דרך לפני ביאתו ואמר להם כי המלך המשיח הוא יהגלה בארץ תימן ... ואומר להם תמיד בואו עמי ונצא לקראת המשיח כי הוא שלחני אליכם לישר דרך לפניו. Bei solchen schwärmerischen Verkündigungen ist natürlich eine klare Abgränzung über den Zweck der Sendung nicht zu erwarten, und die Angaben verschwimmen in einander.

[49]) In unserer Uebers. heißt es: כמו שעשה הכנעני בארצות המערב. Man darf hier nicht an die Slaven denken, die in den rabb. Schriften gewöhnlich so genannt werden, vielmehr ist das Wort hier offenbar die Uebers. von אלשאמי, das wohl im Orig. stand. Für אלשאם (ms. Paris) setzt auch der Uebersetzer im Comm. zur Mischnah Parah 3, 10: ארץ כנען, und dort ist die Uebersetzung nach der eig. bibl. Bed. des Wortes, Palästina richtig (vergl. oben A. 41). Hier aber, wo Maim. nach Jemen schreibt, ist אלשאם im weitern Sinne zu nehmen, und zwar, nach häufigem arab. Sprachgebrauche, als Gegensatz zu Jemen, das ganze übrige Arabien, und der Uebersetzer faßt fälschlich das Wort im engern Sinne auf.

[50]) Dieses alleinstehende Zeugniß des Maim., daß die Bibel bereits vor Moh. ins Persische übertragen worden sei, hat wohl bei dem Mangel eines jeden sonstigen Beleges dafür keine große Bedeutung.

[51]) Diese Zeugnisse werden von moslemischen Schriftstellern, auch von Abulfaradsch, angeführt; schon Saadias kämpft gegen die Andeutung, welche in der Erwähnung Paran's gefunden werden soll.

[52]) S. that Dies in Emunoth we-Deoth 8tes Buch, dem Comm. zu Daniel und dem Sefer ha-Galuj — welche letztere beide nicht mehr zugänglich sind — und bestimmte die Zeit des Messias auf 988, vergl. Raschi zu Daniel, Abraham b. Chija in Sod ha-Geulah (bei Wolf b. h. IV. S. 761 und cod. München N. 10) und Aben Esra zu Daniel. Des Mittlern Worte in der Einleitung, welche Wolf blos kurz referirt, lauten auszüglich:

אני מתחזק בעוז נורא תהלה לחבר מגלה שתהיה מגלה את סור הגאולה ואני פותח בה ואומר בדוך ה' אלהי ישראל וכו' וכו' ואחר שקרמתי שבחו של מקום אשר חובה ומצוה לפתוח בו בפני כל אחד ולהקדימו לפני כל ענין ורבר אני מתחיל בענין החבור ואומר כל רבר אשר הוא עיקרו מן התורה ומחזיק טובה לישראל בגלות הזה או מאמץ את לבם באמונה או מוסיף להם

בטחון ותקוה טוב לו לאדם לחקור עליו וכו' וכ"ש אם יהיה הכתוב מחבב אותו ומרחיב אותו לכל אדם לדרוש עליו ולהתעסק בו ואתה מוצא מעין הקץ אשר אנחנו מייחלים אותו וכו' מחזיק כל המדות הטובות האלה וכו' ואם אנו רואים גבורים בחכמה ובעלי הוראה מאנשי הדת ומגדולים אשר לפניהם חקרו על ענין הזה וחשבו חשבונות ומנו מניינים וכולם בעוונותינו חלפו ועברו אל יעכבנו זה וכל הראשונים היו מתעסקים בענין הזה לחזק את אמונתם ולשמרם כאשר עשה רס"ג ז"ל בפי' ס' דניאל וברוב החבורים אשר חבר כנון ס' האמונות והחיבור הנקרא ס' הגלוי וכן רבים לפניו ולאחריו וכו'.

Im Buche selbst führt er gleichfalls den Commentar des S. zum Daniel mehre Male in dem vierten hierher bezüglichen Abschnitte an, zum Beispiel: וראיתי בפיר"ס זצ"ל לדניאל שהעמיד הכתוב הזה וחללו המקדש והסירו התמיד על חורבן הבית ע"י טיטוס הרשע והעמיד כל הפסוקי' אשר לפניו מראשית הנבואה הזאת ועד ומן המשכילים יכשלו בהן לצרוף וללבן על מלכות יון וארום ולא השאיר למלכות ישמעאל כ"א י' פסוקים מן ועשה כרצונו המלך ער וישע אהלי אפרנו וכו' — ורס"ל א' בפי' לדניאל כי מלה הימין בכאן אינה מענין הימין שהיא אח לשמאל אבל הוא מענין הימים והנו"ן בימין הוא עומר במקום מ"ם בימים והרומה לו חטין בחיין צרונין ורכך למחוה מלכין אשר בכרן הנו"ן במקום מ"ם זה הי' דעת רס"ג.

[53]) Ich vermuthe, daß mit dem scharfsinnigen Spanier der in der vorigen A. genannte Abraham b. Chija, und zwar sein daselbst genanntes Werk gemeint ist; auch dem Gabirol legt zwar A. E. zu Daniel 11, 31 solche Berechnungen bei, allein er sagt dort nicht, daß G. ein besonderes Buch darüber geschrieben, was doch hier ausdrücklich gesagt ist, dann ist auch von G.'s Unternehmen sonst weiter nirgends die Rede, während A.'s b. Ch Schrift noch vorliegt und auch von den Alten nicht selten angeführt wird. Man könnte zwar einwenden, A. b. Ch. habe, wenn auch in Spanien geboren, doch in der Provence, wohl Marseille, gelebt, während M. hier von einem der Scharfsinnigsten in Spanien rede. Daß A. b. Ch. dieses Werk wirklich in der Provence geschrieben, mag wohl aus folgender Stelle desselben hervorgehn; indem er im 3. Cap. über Auferstehung sprechen will, meint er, er hätte es zwar bei Saadias' Beweisen bewenden lassen können, אלא שראיתי ושמעתי על אנשים מבני עמנו ברוך הזה מהם בספרד ומהם בארץ שאין רבבי ר"ס זצ"ל מספיקים להם מפני שהם חכמים בעיניהם וכו' קשה עליהם שיהיה ארם חי וחוור על העה'ו אחר מיתתו ואמרו אין זה

[illegible] להיות כ"א יום הרין הגדול והיה קשה להם שיהי' אדם חי בעה"ז
[illegible]ין הצירים והחלאים והמיתה נוטים עליו ולא מגיעים אליו כאשר
[illegible]חיו כל העולם מקברותיהם לעתיד לבוא ולא ראוי להאמין בדבר זה
מפני שאין שקיל דעתם מודה בו ואינו וסת העולם ולא דרך בריאתו ויטענו
לדבריהם שאינם מוצאים זכרון תה"מ בדברי משה וכו' ודבר זה שאינו יוצא
מן התורה איך נחכה לו[illegible] דברי הבטלנים האלה והם באים להוציא את
הכתובים אשר כתבנו למעלה מדרך פשטן ואומר' שבכולן הוא נאמר' ע"ד
משל כדי להגדיל ענין הישועה הבאה לישראל ומלכות ישראל היא אשר
תחיה ותקום ותיעור תחת שהיתה מתדלדלת ועתה תשוב ותחיה ותיעור
כאיש אשר הוא קם מקברו או הישן אשר הקיץ משנתו וכו' ואני אומר שכל
המוציא הכתובים האלה מדרך פשטן ואפילו הוא מודה בישועה ומאמין
בביאת הגואל אינו אלא אפיקורוס ורשע וכו'. In dieser sehr interessanten Stelle fehlt offenbar am Anfange nach בארץ das Wort הזאת oder פרובינצא, und das Werk ist ohne Zweifel in der Provence geschrieben. Allein M. bezeichnet auch den Vfr. blos im Allg. als Spanier, und es kommt ihm gar nicht darauf an, ob er noch in Spanien gelebt oder nicht. Nun geben auch Spätere (vergl. Wolf's b. h. in den verschiedenen Bänden s. v.) an, A. b. Ch. setze das Befreiungsjahr auf 1358, also eine Zeit, welche auch in M.' Zeit noch erwartet werden sollte. Allein in der That giebt er in Cap. 2 seines Werkes verschiedene Zeiten an, wann die Befreiung Statt finden könne, nur zieht er bestimmte Grenzen nach beiden Seiten hin, nämlich sie werde nicht vor 1136, nicht nach 1448 eintreten, und daß er die Zeit in der Mitte gewissermaßen als diejenige, innerhalb deren sich die Befreiung vorbereite, bezeichnet, giebt M. zum Spotte Veranlassung, da gerade nach 1136 die Verfolgung begonnen habe. Die fünf Capp. des Buches giebt Wolf b. h. IV. bereits an, nur heißt es irrthümlich vorn, es enthalte sechs. In der Einl. sagt er, es gebe drei verschiedene Ansichten der Menschen über den Gegenstand seiner Abhandlung. Die Einen glaubten gar nicht an eine Messiaszeit, mit denen habe er nicht zu verhandeln, die Andern glaubten, der Messias sei schon gekommen, diese würden durch seine Abhandlung von selbst widerlegt, die dritten erwarteten, als wahrhaft Gläubige seine Herankunft und diesen sei seine Arbeit zunächst gewidmet. A.'s b. Ch. Vorliebe für die Astrologie geht auch aus einem Schreiben (ms.) hervor, welches Zunz bereits (Zur Gesch. und Lit. I. 483) benützt hat und das auch mir vorgelegen.

[54]) Aehnlich schon jerus. G. Schabbath c. 6. 9: כבחצי ימיו

של עולם היה אותו רשע vergl. Chabib in 'En Jaakob Bf.

55) Im Texte der hebr. Ueberſetzung שירוע בשלוה und es ſcheint, daß Alfajumi Dies hervorgehoben, um ſeine unabhängige Stellung zu bezeichnen, ſo daß er nicht etwa beabſichtige, durch ſein Vorgehen Schätze zu erwerben; vielleicht auch will er damit bezeichnen, daß er der Bedingung, welche der Thalmud an einen Propheten ſtellt, daß er ein עשיר ברעהו ſei, entſpreche, worauf eben Maim., darunter ſei zu verſtehen, עשיר ברעות an guten Sitten, wie רעות in den rabb. Schriften vielfach genommen wird.

56) In dem gedruckten Texte fehlt hier nach שכמכו לו das Wort הנוצרים, nach שטועים noch שישו, nach שלא היו endlich ביהו, was in der erſten Ausgabe durch Lücken angedeutet iſt. Ebenſo fehlt im Anfange des Briefes, wo von dem feindlichen Verfahren des Chriſtenthums gegen das Judenthum die Rede iſt, nach בעצה זאת gleichfalls ישו u. nach המשיח noch ואמרו שהוא.

57) Samuel Thibbon erhielt dieſes Sendſchreiben erſt zehn Jahre, nachdem er bereits den Moreh überſetzt, vergl. den ביאור מלות זרות unter d. W. ביהון, wie der Artikel in der von mir in meiner Ztſch. (B. III S. 428 ff) benützten Hdſchr. lautet: ואחרי העתיקי מאמר מורה הנבוכים כעשר שנים בא לידי אגרת שלוחה שלחה הרב זצ"ל אל קהלות ארץ תימן בענין שמר שנגר עליהם. Er überſetzte dann auch daſſelbe, wie es auch am Schluſſe der Ueberſetzung des Aben Chasdai heißt. Dieſe befindet ſich in München (cod. 315, demſelben, welcher auch die hier abgedruckten אגרת השמד und Schreiben an Jefeth enthält), und der Schluß lautet: הנה לי ושמעתי כי החכם ר' שמואל אבן תיבון ז"ל העתיק האגרת הזאת בכחו הגדול ובזרועו הנטויה ועתה לולי חפצי הגדול למלאות חפצך לא עברתי גבולו ולא באתי בחדריו כי מה האדם שיבא אחריו ואולם בניתי לך את זה בנין עדיי עד בא ההעתקה ההיא ותקח ממנה דייך והשבע בטוב עריך בל ימי חייך ושלומך עם ביתך הנכבד ומחניך הקדוש מחנה אלהים יגדל לעד כרצון נאמן אהבהך רודש שלומך וטובתך אברהם הלוי בן חסדאי זלה"ה ושלום. — Der dritte Ueberſetzer, Nahum, iſt ſonſt nicht bekannt; nur ſcheint er mir identiſch zu ſein mit dem Ueberſetzer des Comm.'s zu Jezirah von Iſaak b. Salomo Iſraeli (ms. Luzz.), der, nach Luzzatto's Mittheilung, auch Nahum hieß, und hier wie dort bewährt er ſich als einen geſchickten, wenn auch ſtreng wortgetreuen Ueberſetzer.

So hat er in unserm Schreiben [illegible] schiedenen Meth[illegible], nach [illegible] worden) sogar [illegible] arab. Wor[illegible] נוע, Gattung. [illegible] Chasda[illegible]

Zusatz zu Anmerkung [illegible]

Ueber Israeli's Comm. zu Jezira[illegible] seine Abhandlung zu ישרצו המים ist neuerdings noch im Orient 1850 Lbl. 11 S. 166 ff berichtet worden. Die Abschrift, welche Schorr besitzt, halte ich für die Umarbeitung des Jakob ben Nissim (welche keineswegs ein Supercommentar zu dem des Saadias, vielmehr eine Ueberarbeitung des Israeli'schen mit Berücksichtigung des Saadias ist), da ich aus einer Mittheilung des Besitzers schließe, daß in derselben Isaak Israeli mit dem Prädicate זקננו genannt wird, gerade wie in der Münchener Hdsch., aus welcher Landauer Dies bereits mitgetheilt hatte. Sch. scheint Anfangs deshalb geglaubt zu haben, der Comm. sei von einem Enkel Israeli's, später aber, aufmerksam gemacht, daß dieser gar nicht verheirathet war, nahm er an, der Commentar sei von Israeli und dieser erwähne seinen Großvater, welcher auch Isaak b. Salomo geheißen habe; allein Beides ist, meiner Ueberzeugung nach, nicht richtig, vielmehr ist hier זקננו = אלשיך mein Lehrer. Uebrigens stimmen die zwei im Orient a. a. O. mitgetheilten Stellen aus Sch.'s Abschrift, dem Inhalte nach, mit der Münchener Hdschr. überein, jedoch sind es zwei verschiedene Uebersetzungen, die einander zu berichtigen geeignet sind.

Zusatz zu Anmerkung 10 S. 46.

Vergl. noch Hadschi Chalfa V. S. 20 und 74.

Anmerkung 17 S. 50 Z. 26.

Vergl. noch Sefer ha-Mizwoth Gebot 9 und Verbot 63.

[illegible] 41 S. [illegible] 3, 27.

[illegible] seinen [illegible] als bereits ver- [illegible] 7) Kh[illegible] 13, 4), dieser [illegible] Briefe aus Jesen erfahren, erst [illegible] Aegypten gestorben.

Verzeichniſs der benützten und in den Anmerkungen angeführten Handſchriften.

Abraham b. Chija, סוד הגאולה cod. München 10. — A. 52 und 53.

— ha-Levi b. David, אמונה רמה, cod. M. — A. 8.

— — b. Samuel aben Chasdai, Ueberſetzung des maimonidiſchen Sendſchreibens nach Jemen cod. M. 315. — A. 57.

Berachiah b. Nitronai Nakdan, Ueberſ. des Emunoth v. Saadias, cod. M. 42. — A. 2.

David b. Joſef Kimchi, Comm. zur Geneſis, cod. Paris und cod. M. 28. — A. 7.

Dunaſch ha-Levi b. Librat, Kritiken gegen Saadias, cod. Luzzatto — A. 3 und 6.

Iſaak b. Salomo Iſraeli, Comm. zu Jezirah, cod. Luzz. — A. 7 und 57.

Jakob b. Niſſim, Comm. zu Jezirah, cod. München 92. — A. 7.

Jefeth b. Ali, Streitſchrift gegen die Rabbaniten, bei mir. — A. 4.

Mo[illegible]

—

—

—

—

Nahum, Ueber[illegible]
cod. [illegible]
Saadias Gaon b. Josef Al[illegible], Comm[illegible]
cod. M. 92. — A. 2.
— — Emunoth, übers. v. Berachiah Nakdan, cod. M. 42. — A. 2.
— — Uebers. und Comm. zu den Psalmen (arab.) cod. M. 122. — A. 3.
Sahl ha-Khohen b. Mazliach, Streitschrift gegen die Rabbaniten, bei mir. — A. 4.
Salmon b. Jeruchaam, cod. Leyden leg. Warn. 41, zwei mss. bei mir. — A. 4.
Salomo b. Juda Gabirol, Notiz, cod. M. 92. — A. 8.

Druckfehler:

S.	20	Z.	22	st.	diesen l.: diesem.
=	34	=	1	nach:	er = hinzu.
=	50	=	29	st.	Zuschrift l.: Schutzschrift.
=	53	=	5	=	auch = hingegen.
=	56	=	9	=	nämlich = ähnlich.
=	61	=	25	=	derselben = desselben.

Druck von Hirsch Sulzbach in Breslau.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

BM
755
.M64
Heft.1

Geiger, Abraham
Moses ben Maimon

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 10 11 25 02 017 3